



HAL
open science

”Trois conférences sur Spinoza”

Charles Ramond

► **To cite this version:**

Charles Ramond. ”Trois conférences sur Spinoza”. Doctorat. Cours en ligne, programme Université de Fudan (Chine) / Ecole Normale Supérieure (Paris), France. 2023, pp.56. halshs-04143391

HAL Id: halshs-04143391

<https://shs.hal.science/halshs-04143391>

Submitted on 27 Sep 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

8, 15 et 22 avril 2023
Programme ENS-FUDAN
Charles RAMOND
Trois conférences sur Spinoza

Conférence 1. Contextes, Généalogies, Postérités

« *Un éclat singulier* »

Depuis bientôt quatre siècles, Spinoza (né en 1632 à Amsterdam et décédé en 1677 à La Haye) occupe le devant de la scène philosophique.

1. Le portrait (anonyme) le plus connu de Spinoza (né en 1632 à Amsterdam et décédé en 1677 à La Haye) :



Génération après génération, les lecteurs témoignent du choc de sa rencontre. Le *Traité Théologico-Politique*, rédigé en latin comme la plupart de ses œuvres, publié en 1670 chez un faux éditeur et sans nom d'auteur (pour éviter la censure), fait néanmoins de Spinoza, dès la fin du XVIIe siècle, l'ennemi public des théologiens et le maître à penser des « Lumières radicales », comme le montre le célèbre ouvrage de Jonathan ISRAEL :

2. ISRAEL Jonathan, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris : Amsterdam, 2005, Traduction de l'anglais par Pauline Hughes, Charlotte Nordmann et Jérôme Rosanvallon, de *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Dans la deuxième moitié du XXe siècle, de nombreux historiens de la philosophie moderne prolongent encore ces connotations de « l'exception », de la « radicalité », voire de la « sauvagerie » :

3. NEGRI Antonio, *L'Anomalie Sauvage. Puissance et Pouvoir chez Spinoza*, Traduction de l'italien par François Matheron, avec des préfaces de Gilles Deleuze, Pierre Macherey et Alexandre Matheron, Paris : PUF, 1982, de *L'Anomalia Selvaggia. Saggio su potere et potenza in Baruch Spinoza*, Milano : Feltrinelli, 1981.

Pour Martial Gueroult ainsi [1968, p. 9], « dans le ciel de la philosophie, Spinoza n'a cessé de briller d'un éclat singulier » :

4. GUEROULT Martial, *Spinoza 1 et 2*, Paris : Aubier, 1968 et 1974. Première phrase du tome 1 (p. 9) : « dans le ciel de la philosophie, Spinoza n'a cessé de briller d'un éclat singulier ».

Et de même, pour Ferdinand Alquié, « nul ne saurait méconnaître le caractère fascinant d'une telle philosophie » :

5. ALQUIE Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris : PUF, 1981, p. 350 : « Nul ne saurait méconnaître le caractère fascinant d'une telle philosophie ».

Les déclarations des philosophes sur Spinoza conservent ce caractère extrême. Hegel déclare en 1825 :

6. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 6, « La philosophie moderne (de Fr. Bacon aux « Lumières ») », Traduction et annotation avec une reconstitution critique du cours de 1825-1826 par Pierre Garniron, Paris : Vrin, 1985, p. 1453 : « Spinoza est le point cardinal de la philosophie moderne : ou le spinozisme, ou pas de philosophie ».

Nietzsche, en lisant Spinoza, découvre, bouleversé, qu'il n'est plus seul en haute altitude conceptuelle :

7. NIETZSCHE, Friedrich, Lettre à Franz Overbeck, du 30-07-1881, in *Lettres choisies*, Trad. Alexandre Vialatte, Paris : Gallimard, 1950, p. 176 : Je suis tout étonné, tout ravi ! J'ai un prédécesseur, et lequel ! Je ne connaissais presque pas Spinoza : si je viens d'éprouver le besoin de lui, c'est l'effet d'un « acte instinctif ». Non seulement sa tendance générale est, comme la mienne, de faire de la connaissance le plus puissant des états de conscience, mais je me retrouve encore dans cinq points de sa doctrine ; ce penseur, le plus isolé et le plus irrégulier de tous, est celui qui là-dessus se rapproche le plus de moi : il nie le

libre arbitre, la finalité, l'ordre moral, l'altruisme, le mal, et si, évidemment, les différences sont grandes, elles tiennent plutôt à celles des époques, de la civilisation et de la science. Au total : ma solitude, qui m'avait fait souvent souffrir, comme à une très haute altitude, de la raréfaction de l'air et me causait des hémorragies, s'est transformée du moins en duo. C'est merveilleux ! »

Bergson s'était exprimé lui aussi, à propos de Spinoza, en termes « d'altitude », dans une lettre à Léon Brunschvicg de 1927, où il faisait de Spinoza le modèle ultime de tout philosophe, allant jusqu'à déclarer que tout philosophe « a deux philosophies : la sienne et celle de Spinoza » :

8. BERGSON Henri, *Lettre à Léon Brunschvicg*, 22 février 1927, in Henri BERGSON, *Mélanges*, p. 1483 : « Spinoza est le penseur auquel nous avons tous voué, avec l'admiration la plus profonde, une pieuse reconnaissance. Ce n'est pas seulement parce qu'il a montré au monde, par l'exemple de sa vie, ce que la philosophie peut faire pour détacher l'âme de tout ce qui est étranger à son essence. C'est encore et surtout parce qu'il nous fait toucher du doigt ce qu'il peut y avoir d'héroïque dans la spéculation, et ce qu'il y a de divin dans la vérité. Aristote avait bien dit que « nous ne devons pas nous attacher, hommes, à ce qui est humain ; mortels, à ce qui meurt ; nous devons, autant que cela est donné à l'homme, vivre en immortels ». Mais il était réservé à Spinoza de montrer que la connaissance intérieure de la vérité coïncide avec l'acte intemporel par lequel la vérité se pose, et de nous faire « sentir et éprouver notre éternité ». C'est pourquoi nous avons beau nous être engagés, par nos réflexions personnelles, dans des voies différentes de celles que Spinoza a suivies, nous n'en redevenons pas moins spinozistes, dans une certaine mesure, chaque fois que nous relisons *L'Éthique*, parce que nous avons l'impression nette que telle est exactement l'altitude où la philosophie doit se placer, telle est l'atmosphère où réellement le philosophe respire. En ce sens, on pourrait dire que tout philosophe a deux philosophies : la sienne et celle de Spinoza ».

Il n'est donc pas étonnant qu'un auteur comme Gilles Deleuze (longtemps professeur à l'université de Paris8, tout comme Alain Badiou et Jacques Rancière), qui s'appuie à la fois sur la lecture de Nietzsche et sur celle de Bergson, trouve en Spinoza une de ses références principales. Deleuze a consacré 2 livres à Spinoza :

9. DELEUZE Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris : Minuit, 1968 ; *Spinoza, Philosophie pratique*, Paris : Minuit, 1970.

Mais il est en dialogue constant avec Spinoza, jusqu'à le considérer pour ainsi dire comme un Dieu. Spinoza lui-même avait déclaré, lors d'une conversation avec le mathématicien Tschirnhaus et notée heureusement par le grand philosophe et mathématicien Leibniz :

10. Notes prises en 1675 par LEIBNIZ après une conversation avec TSCHIRNHAUS au sujet de SPINOZA : « Spinoza dit que Le Christ a été le philosophe le plus grand / le plus grand des philosophes » <Christum ait fuisse summum philosophum>. »

Et visiblement, Spinoza, en disant cela, laissait deviner une proximité entre lui-même et le Christ : car Spinoza pensait sans doute que le Christ avait été « le plus grand des philosophes », mais il pensait aussi que lui-même, Spinoza était aussi « le plus grand des philosophes »... Or Deleuze accepte entièrement cette déification de Spinoza. Il n'hésite pas, en effet, à appeler Spinoza parfois « le prince des philosophes », mais parfois aussi « Le Christ des philosophes » :

11. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie* (Paris : Minuit, 1991), p. 49 : « Celui qui savait pleinement que l'immanence n'était qu'à soi-même, et ainsi qu'elle était un plan parcouru par les mouvements de l'infini, rempli par les ordonnées intensives, c'est Spinoza. Aussi est-il **le prince des philosophes**. Peut-être le seul à n'avoir passé aucun compromis avec la transcendance, à l'avoir pourchassée partout » ; p. 59 : « Peut-être est-ce le geste suprême de la philosophie : non pas tant penser LE plan d'immanence, mais montrer qu'il est là, non pensé, dans chaque plan. Le penser de cette manière-là, comme le dehors et le dedans de la pensée, le dehors non extérieur ou le dedans non intérieur. Ce qui ne peut pas être pensé, et pourtant doit être pensé, cela fut pensé une fois, comme le Christ s'est incarné une fois, pour montrer cette fois la possibilité de l'impossible. Aussi Spinoza est-il **le Christ des philosophes**, et les plus grands philosophes ne sont guère que des apôtres, qui s'éloignent ou se rapprochent de ce mystère. Spinoza, le devenir-philosophe infini. Il a montré dressé, pensé le plan d'immanence le « meilleur », c'est-à-dire le plus pur, celui qui ne se donne pas au transcendant ni ne redonne du transcendant, celui qui inspire le moins d'illusions, de mauvais sentiments et de perceptions erronées... »

Il est normal que ceux qui ne connaissent pas bien la philosophie de Deleuze ne comprennent pas tout ici... Mais mon but n'est pas de faire un cours sur Deleuze : il est plutôt de montrer que les philosophes, au cours des siècles, ont un rapport particulièrement intense avec Spinoza : qu'il n'est pas pour eux seulement une lecture ou une référence, mais véritablement un maître à penser, un compagnon de vie autant que de philosophie, jusqu'à lui donner ce statut divin ou christique que n'hésite pas à lui donner Deleuze.

La tradition marxiste accorde également une très grande place à la philosophie de Spinoza. Marx lui-même, après sa thèse de doctorat de philosophie, avait commandé à un copiste des extraits du *Traité théologico-politique* de Spinoza. À cette occasion, Marx s'était d'ailleurs présenté de façon plutôt inattendue comme l'auteur de ces extraits, ce qui donne tout de même une idée de sa proximité théorique avec Spinoza à cette époque-là. J'ai déjà mentionné les noms de Antonio Negri et de Jonathan Israel. En France, la

tradition marxiste de lecture de Spinoza est illustrée par les noms de Pierre Macherey, Étienne Balibar, André Tosel, élèves de Louis Althusser, ou encore de Laurent Bove, Franck Fischbach, Frédéric Lordon. Althusser était tout particulièrement attaché à la philosophie de Spinoza. Voir particulièrement :

12. ALTHUSSER Louis, « La querelle de l'humanisme » (1967), in *Écrits Philosophiques et Politiques*, tome II, Paris, Stock, 1997 ; et « L'unique tradition matérialiste (Spinoza – Machiavel) », in *Lignes*, n° 8, 1993, p. 72-119.

J'avais consacré une conférence aux « lectures marxistes de Spinoza » et à leur sens, et tout particulièrement à la lecture proposée par Althusser, lors d'une série de conférences que j'avais données en 2019 à l'université Normale de Pékin. Vous pouvez trouver cette conférence (ainsi qu'une autre conférence consacrée à une présentation générale de la philosophie de Spinoza) sur ma page professionnelle : ces conférences ont été prononcées en français avec traduction en chinois simultanée par mon doctorant spinoziste Xudong ZHENG (aujourd'hui docteur et en cours de recrutement dans cette université Normale de Pékin) :

13. Charles RAMOND, 22-30 novembre 2019, Université Normale de Pékin, School of Philosophy, 4 conférences en français avec traduction alternée par Xudong ZHENG (Doctorant Paris 8 LLCP / ED 31 financé par le *Chinese Scholarship Council*), à l'invitation du Professeur Luo SONGTAO, Vice-Doyen : lundi 25 novembre 2019, 18h-21h : « **Lectures marxistes contemporaines de Spinoza** » ; mercredi 27 novembre 2019, 13h30-16h30 : « **Introduction générale à la philosophie de Spinoza** » ; jeudi 28 novembre 2019, 18h-20h : « **Littérature et philosophie chez Jacques Rancière** » ; vendredi 29 novembre 2019, 10h-12h : « **Jacques Derrida, une philosophie de l'écriture** ». Affiche-Programme (en chinois) [ici](#). Texte des 4 conférences (en français) [ici](#). Enregistrement audio des 4 conférences [ici](#).

Je me permets de renvoyer à ces conférences, et ne reviendrai donc pas dans l'exposé d'aujourd'hui sur la question du « marxisme spinoziste », même si c'est un sujet évidemment très important. Je me contenterai de renvoyer à un ouvrage récent et très riche :

14. SANCHEZ ESTOP Juan Domingo, *Althusser et Spinoza, Détours et retours – Avec trois textes inédits de Louis Althusser sur Spinoza*, Bruxelles (Belgique) : Éditions de l'université de Bruxelles, 2022, 298 p.

Les philosophes ne sont pas les seuls à ressentir l'attraction de Spinoza. C'est aussi le cas des artistes, des écrivains et des savants. Deux des tableaux de Vermeer, *Le Géographe* et *L'Astronome*, passent pour des portraits de Spinoza.

15. Tableaux de Jean VERMEER DE DELFT (1632-1675, donc exactement contemporain de Spinoza), représentant peut-être Spinoza (« Le géographe » et « L'astronome ») :



En 1773, Goethe s'isole en pleine exaltation pour lire *l'Éthique*, et sera souvent considéré comme le « Spinoza de la poésie ». Flaubert laissera transparaître, dans le chapitre 8 de *Bouvard et Pécuchet*, la puissance presque inquiétante de cette philosophie et sa hauteur vertigineuse. Einstein déclare en 1929, dans le *New-York Times*, qu'il croit au seul « Dieu de Spinoza », « lequel se révèle dans l'harmonie ordonnée de ce qui existe, non en un Dieu qui se soucie de la destinée et des actions des êtres humains » :

16. PATY Michel, « Einstein et Spinoza », Exposé à l'Association des amis de Spinoza, Université de Paris-Sorbonne, 19 mars 1983 (voir [ici](#)), p. 8.

Borges lui consacre plusieurs poèmes. De nos jours, et de façon surprenante pour une philosophie exigeante et difficile, Spinoza est non seulement étudié dans les universités du monde entier, mais fait l'objet d'œuvres d'art, d'applications, d'expositions, de catalogues d'artistes, de Bandes Dessinées et même de best-sellers :

17. Best-sellers dont Spinoza est le héros : LENOIR Frédéric, *Le Miracle Spinoza. Une philosophie pour éclairer notre vie*, Paris : Le livre de poche, 2019 ; YALOM Irvin D., *Le problème Spinoza*, Paris : Librairie générale française, 2014, Traduction par Sylvette Gleize de *The Spinoza Problem. A novel*, New-York : Basic Books, 2013.

auprès d'un public toujours plus large, qui apprécie sans doute, dans la vie et l'œuvre de Spinoza, une figure inspirante du philosophe, du héros ou du sage des temps modernes.

Contextualisations et décontextualisations

Par sa puissance saisissante, la philosophie de Spinoza est le plus souvent perçue comme étant en rupture avec le contexte de son temps, voire avec tout contexte absolument parlant, tant elle se situe dans la pureté rationnelle, et envisage les choses *sub specie aeternitatis*, c'est-à-dire « du point de vue de

l'éternité ». Pour autant l'inscription de Spinoza dans son contexte, ou plus exactement dans « ses » contextes, a été souvent étudiée :

18. MEINSMA Koenraad Oege, *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Préface de Henri Gouhier, Paris : Vrin, 1983 [Traduction par Selinde Roosenburg et Jean-Pierre Osier de *Spinoza en zijn Kring. Historisch-kritische studiën over hollandsche Vrijgeesten*, 'S-Gravenhage : Martinus Nijhoff, 1896].

dans le but d'en situer et d'en comprendre les origines, les influences, la formation, même si paradoxalement ces contextualisations n'ont de sens et de légitimité qu'à condition d'être accompagnées d'autant de décontextualisations, par lesquelles on met en évidence à quel point une philosophie (comme toute création, tout accomplissement humain, tout événement) n'est pas la simple résultante d'un contexte, mais le crève et l'excède toujours en quelque manière.

Le contexte juif

Le premier contexte est celui de la judéité. La famille de Spinoza fait partie des « Marranes », ces Juifs qui avaient quitté le Portugal pour fuir l'Inquisition espagnole, et trouvé refuge aux « Provinces Unies » (les Pays-Bas ou la Hollande actuels), plus tolérantes. Connaissant très bien l'hébreu ancien, Spinoza écrira un *Abrégé de grammaire hébraïque*, qui paraîtra juste après sa mort dans le recueil intitulé « Œuvres posthumes » (*Opera posthuma*, en latin), publié en 1677 chez Jan Rieuwertsz à Amsterdam grâce à la générosité d'un donateur anonyme. Ce volume, reproduit à l'identique en 2008 chez l'éditeur italien Quodlibet :

19. SPINOZA, *Opera Posthuma* [Œuvres posthumes], Reproduction photographique intégrale de l'édition de 1677, Sous la responsabilité de Pina Totaro, avec une préface de Filippo Mignini, Macerata (Italie) : Quodlibet editore, 2008 (LXI-808 p.).

contient de nombreux textes publiés pour la première fois, dont *L'Éthique*. Spinoza a également une connaissance approfondie de l'« Ancien Testament » et du « Talmud » comme le montrent les analyses philologiques approfondies de la « Torah », les analyses de l'histoire des hébreux, et la critique de Maïmonide et de la « Kabbale » dans le *Traité Théologico-Politique*. Cette dimension « juive » de l'éducation et de la culture de Spinoza a été soulignée par un certain nombre de ses lecteurs :

20. BRYKMAN Geneviève, *La Judéité de Spinoza*, Paris : Vrin, 1972 ; ALBIAC Gabriel, *La synagogue vide. Les sources marranes du spinozisme*, Paris : Presses Universitaires de France, 1994, Traduction de l'espagnol et du portugais, par

Marie-Lucie Copete et Jean-Frédéric Schaub, de *La sinagoga vacia. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid : Hiperion, 1987.

Hegel insiste sur la judéité de Spinoza dès les premières lignes du chapitre qu'il lui consacre dans son *Histoire de la philosophie* : Spinoza, « en Juif qu'il était », aurait « complètement supprimé le dualisme cartésien ». En cela, la « profonde unité de sa philosophie » serait un « écho de l'Orient », comme Hegel l'explique dans l'« Addition » au §151 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Cette lecture « juive » de Spinoza se perpétue sous diverses formes jusqu'à l'époque contemporaine – Sylvain Zac [1963] insistant par exemple, sur la dimension juive de l'assimilation précoce, par Spinoza, de Dieu à la « Vie » dans les *Pensées Métaphysiques* (II, 6) :

21. ZAC, Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris : PUF, 1963.

Mais l'appartenance de Spinoza à une « communauté juive » est loin d'être assurée. Spinoza a été chassé de la Synagogue en 1656, à l'âge de 23 ans, par un « Herem » (équivalent de l'excommunication ou du bannissement) particulièrement sévère et virulent, sans doute à cause de ses positions rationalistes : voir la meilleure biographie actuellement disponible sur Spinoza :

22. NADLER Steven, *Spinoza. Une vie*, Nouvelle édition augmentée, Saint-Martin-de-Londres (Hérault, France) : H & O Editions, 2021, Traduction par Jean-François Sené et Olivier Bosseau de *Spinoza. A Life*, Second Edition, Cambridge : Cambridge University Press, 2018.

Par la suite, il donne de plus en plus d'importance, dans son œuvre comme dans sa pensée, à la figure du Christ. Voir notamment :

23. MATHERON Alexandre, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris : Aubier Montaigne, 1971.

Spinoza voyait dans le Christ, en accord avec la théologie chrétienne, une figure qui dépassait même celle de Moïse. Selon un passage fameux du premier chapitre du *Traité Théologico-Politique*, Spinoza considérait par exemple que Moïse avait parlé avec Dieu « de bouche à oreille » ou « face à face » (*ore ad os / de facie ad faciem*), tandis que le Christ parlait avec Dieu « d'esprit à esprit » (*de mente ad mentem*), et était même « la voix de Dieu » (*vox Dei*). Or ce dépassement de Moïse par le Christ a été ressenti, par de nombreux auteurs, comme une « trahison » par Spinoza de sa communauté juive originaire. Emmanuel Levinas, ainsi, s'en prend plusieurs fois avec violence à Spinoza. La toute dernière phrase de la *Première Section* de *Totalité et Infini* (1961) désigne ainsi Spinoza comme l'adversaire philosophique majeur :

24. LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye : Martinus Nijhoff, 1961, dernière phrase de la Première Section : « La pensée et la

liberté nous viennent de la séparation et de la considération d'Autrui – cette thèse est aux antipodes du spinozisme ».

Et le terme de « trahison » sera prononcé dans le recueil *Difficile Liberté* (1963), dans l'article intitulé « Le cas Spinoza », comme prélude à un jugement particulièrement sévère. La critique de Spinoza du point de vue des juifs sera développée à l'extrême dans certains ouvrages récents :

25. LEVY Benny, *Le Meurtre du Pasteur. Critique de la vision politique du monde*, Paris : Verdier-Grasset, 2002 ; MILNER Jean-Claude, *Le Sage Trompeur. Libres raisonnements sur Spinoza et les Juifs. Court Traité de Lecture 1*, Paris : Verdier, 2013. Ouvrages discutés in SEGRE Ivan, *Le Manteau de Spinoza. Pour une éthique hors la loi*, Paris : La Fabrique, 2014.

Benny Lévy [2002] et Jean-Claude Milner [2013], d'ailleurs discutés et critiqués de façon approfondie par Ivan Segré [2014], accusent ainsi Spinoza d'avoir contribué conceptuellement aux tentatives d'anéantissement des Juifs au cours des XIXe et XXe siècle, voire jusque dans le monde contemporain, comme si Spinoza avait lancé sur son peuple, avec et par sa philosophie, une terrible malédiction en réponse au Herem que ce dernier lui avait infligé dans sa jeunesse...

Le contexte cartésien

Descartes (1596-1650) précède Spinoza d'une bonne génération. Il passe la deuxième moitié de sa vie en Hollande où, comme Spinoza, il travaille (entre autres activités) à polir des lentilles de verre pour les instruments d'optique. En cet âge d'or de la Hollande, les deux philosophes sont des voisins dans la ville d'Amsterdam, et voisins également, à quelques rues d'écart, de Rembrandt. J'ai mis côte à côte deux portraits, l'un de Descartes et l'autre de Rembrandt, réalisés presque la même année, et donc tels qu'ils auraient pu se croiser dans les rues d'Amsterdam dans les années 1645-1650... En fait Descartes est à mon avis plus jeune que cela sur ce tableau.

26. René DESCARTES (1596-1650), d'après Franz Hals (1649 -Musée du Louvre, Paris) / REMBRANDT van Rijn (1606-1669) : « Autoportrait » (1650 – National Gallery of Art, Washington DC) :



Descartes



Rembrandt

Lorsque Descartes décède, en 1650, Spinoza est âgé de 18 ans. La réputation de Descartes s'étend alors sur toute l'Europe. Spinoza lui consacra le seul ouvrage qu'il ait jamais publié sous son nom : *Les Principes de la Philosophie de Descartes* (1663), rédigés en latin et destinés à un élève du nom de Casarius, auquel Spinoza souhaitait communiquer les pensées de Descartes plutôt que les siennes propres, ce qui explique l'aspect pédagogique de l'ouvrage, même si Spinoza y a finalement laissé transparaître, sur plusieurs points importants, ses désaccords avec Descartes.

Spinoza entretient avec Descartes un rapport ambivalent. Descartes est partout présent dans *l'Éthique*, et partout objet de critiques virulentes et fondamentales, malgré l'admiration affichée, si bien qu'il est légitime de voir en Descartes et Spinoza, à la manière de Blandine Kriegel, « deux voies » ou deux sources de la modernité, entièrement différentes l'une de l'autre (philosophie cartésienne du sujet d'un côté, philosophie spinoziste de la nature de l'autre), voire opposées dans leurs principes comme dans leurs effets :

27. KRIEDEL Blandine, *Philosophie de la République*, Paris : Plon, 1998 ; *Spinoza. L'autre voie*, Paris : Cerf, 2018.

Pour autant, toutes les critiques qu'adresse Spinoza à Descartes, et qui lui permettent de dégager les traits de sa propre philosophie, reviennent à reprocher à Descartes de ne pas avoir poussé jusqu'à leur terme ses intuitions fondamentales. Spinoza reproche en somme à Descartes de ne pas avoir été assez cartésien. En ce sens, la philosophie de Spinoza ne serait pas l'opposé, mais l'accomplissement de celle de Descartes.

Spinoza (comme Malebranche) avait été frappé, sans aucun doute, par la séparation totale (la « distinction réelle ») que Descartes établissait entre la « pensée » et « l'étendue ». Descartes voyait très clairement qu'une « pensée » n'occupe aucun espace, aucune étendue, qu'elle n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur. Et de ce fait il déclarait impossible de comprendre comment une pensée peut se trouver « dans » un corps, en quelque « endroit » que ce soit de ce corps, donc y compris « dans » le cerveau, puisque justement une pensée n'occupe aucun lieu. Descartes instaurait donc le « grand partage » de la modernité (pour reprendre les mots de Bruno Latour) à l'intérieur de la réalité :

28. LATOUR Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La découverte, 1991.

D'un côté, donc, ce qui relève de « l'étendue », c'est-à-dire de la « quantité » (car les termes « étendue », « extension » et « quantité » sont synonymes au XVII^e siècle : l'étendue est ce qui se mesure, et donc ce qui relève de la quantité), de l'autre ce qui n'en relève pas. Et le geste moderne, inauguré par Descartes (ce qu'on appelle le « mécanisme »), consiste à expliquer l'intégralité des phénomènes corporels en les ramenant à leurs propriétés géométriques, c'est-à-dire en les réduisant aux lois de l'étendue, ou de la « quantité ». C'est pourquoi on a pu appeler à juste titre le monde moderne « le règne de la quantité » : toute chose peut se mesurer, se « réduire » à des quantités : argent (règne de l'économie), évaluations de toutes natures (dans les études comme dans la vie professionnelle), statut social indexé sur le nombre de « likes » et de « followers », mesure de toutes choses jusqu'au bonheur, obsessions numériques dans le sport (sports, records), extension constante du règne de la démocratie. Nous sommes encore aujourd'hui entièrement plongés dans ce monde de la quantité. En ce sens, nous sommes bien plus cartésiens que nous ne le croyons, ou souhaiterions.

29. GUENON René, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, Paris : Gallimard, 1945 ; voir aussi le film de Peter GREENAWAY, *Drowning by Numbers*, 1988.

Pourtant, en contradiction patente avec ses propres thèses, Descartes allait faire de l'homme une exception à ce règne de la quantité en soutenant, jusque dans son tout dernier ouvrage *Les passions de l'âme* (1650, rédigé en français, inachevé, connu et possédé par Spinoza dans la traduction latine de Henri Desmarets, publiée en 1650 chez Elzevier à Amsterdam), que la pensée et la volonté peuvent trouver à se loger « dans » le corps humain, après avoir surabondamment démontré qu'une pensée, une âme ou une volonté ne pouvaient s'accrocher, faute d'extension, à aucun lieu donc à aucun corps. En raison de cette exceptionnalité, Descartes accordera aux hommes la « liberté »

qu'il refuse entièrement aux animaux (qu'il considère comme des « machines »), c'est-à-dire la possibilité de mouvoir leur corps « à volonté », en totale exception avec la règle universelle du « mécanisme » qu'il avait lui-même posée.

Spinoza n'a jamais pu comprendre, encore moins admettre, cette exception faite par Descartes pour l'homme au sein du règne universel de la quantité. Et les traits les plus caractéristiques de la philosophie de Spinoza, ainsi, peuvent être vus comme la généralisation à tous les corps étendus (donc à l'homme, et aux corps politiques) du règne universel de la quantité, ou de l'étendue, bref de la géométrie, jusqu'à l'écriture de la philosophie *more geometrico* (« à la manière géométrique / à la manière des géomètres »), généralisation que Descartes avait inaugurée et qu'il n'avait pas voulu (ou pas osé, ou pas su) pousser jusqu'à son terme. En ce milieu du XVIIe siècle, où le règne moderne de la quantité commence à apparaître dans les sciences et à naître dans les consciences, avant de supplanter un jour définitivement le règne aristocratique millénaire de la « qualité », la croisée des deux chemins (qu'illustrera Molière quelques décennies plus tard dans *Le bourgeois gentilhomme*) est désignée avec virulence, presque avec exaspération, par Spinoza, dans la *Préface* de la cinquième et dernière Partie de *l'Éthique*, où il reproche à Descartes d'avoir laissé subsister, avec sa prétendue « union de l'âme et du corps », quelque chose de plus « occulte » encore (c'est-à-dire d'« obscur », de « secret », d'« opaque à la lumière moderne de la rationalité ») que la « qualité occulte » des scolastiques (autre nom du « je ne sais quoi » ou des « vertus » ou des « potentialités » ou des « finalités » de l'aristotélisme et du Moyen-Âge). Le rejet par Spinoza du « libre arbitre » cartésien, le refus de considérer, comme le fait Descartes, l'homme « comme un empire dans un empire » (c'est-à-dire comme un être à part dans la nature), et bien d'autres traits encore de la philosophie de Spinoza, sont donc le résultat logique de l'universalisation, par lui, du règne de la quantité à la totalité des aspects de la vie humaine (constitution et disposition des corps, vie affective, vie politique). Dans la reprise et dans le prolongement du geste cartésien, Spinoza construit ainsi les cadres conceptuels pour les « hommes sans qualités » (Deleuze dira, de façon très spinoziste, pour les « machines désirantes ») des temps modernes et contemporains.

Vue générale et originalité de l'Éthique.

L'Éthique est divisée en cinq « parties ». Son plan général (que nous suivrons dans le présent ouvrage) offre des similitudes avec d'autres systèmes philosophiques, mais également de profondes différences, qui en font un livre unique dans l'histoire de la philosophie par sa composition, son type de

rédaction, et le rapport qu'il instaure avec son lecteur. La première partie (« De Dieu ») décrit et construit les traits les plus généraux de la réalité (« Dieu » ou « la Nature ») telle que la conçoit Spinoza. Ce sont les bases ontologiques et cosmologiques du système. La seconde partie (« De l'origine et de la nature de l'âme ») se tourne vers l'homme, qui sera désormais l'objet unique du livre jusqu'à la fin. Elle analyse et détaille les « genres de connaissance », les forces et les faiblesses de notre intellect. La troisième partie (« De l'origine et de la nature des affects ») analyse et détaille ce qu'on appelle plus traditionnellement et plus ordinairement les « passions » (désir, joie, tristesse, amour, haine et tous leurs composés et dérivés). La quatrième partie (« De la servitude humaine, autrement dit des forces des affects ») propose le tableau de l'homme affecté, c'est-à-dire soumis à ses passions, et montre à quel point il en est esclave. La cinquième et dernière partie (« De la puissance de l'intellect, autrement dit de la liberté humaine ») montre comment la puissance de l'entendement (ou intellect), c'est-à-dire au fond la puissance de la raison, peut triompher des affects, délivrer l'homme de la servitude affective, et lui permettre d'accéder à une certaine « sagesse » ou « béatitude ». Par là (entre autres raisons) se comprend et se justifie le titre général de l'ouvrage. *L'Éthique* intègre enfin un certain nombre de développements sur l'homme en société, et donc sur la politique (notamment en E4 prop37 scolies1 et 2), repris et étendus à des ouvrages entiers dans le *Traité Théologico-Politique* et dans le *Traité Politique*, dernière œuvre (inachevée) rédigée par Spinoza.

Le plan et le but de *l'Éthique* ressemblent aux démarches les plus classiques et les plus traditionnelles de l'histoire de la philosophie. Dans l'allégorie de la caverne de la *République* de Platon, dans les *Méditations* de Descartes, et dans bien d'autres œuvres encore, se retrouve le schéma d'une délivrance ou d'une libération qui viennent mettre fin à une situation d'asservissement ou d'esclavage. La démarche même de l'« enquête », si fréquente en philosophie, depuis *L'Apologie de Socrate* de Platon jusqu'à *L'Enquête sur les modes d'existence* de Bruno Latour (2012) en passant par *l'Enquête sur l'entendement humain* de Hume (1748),

30. Les « enquêtes » en philosophie : PLATON, *Apologie de Socrate* ; David HUME, *Enquête sur l'entendement humain* (1748), Bruno LATOUR *Enquête sur les modes d'existence* (Paris : La Découverte, 2012)

a souvent des dimensions à la fois initiatiques, libératrices et morales : la lumière de la vérité y dissipe peu à peu, comme dans les romans policiers, les erreurs et parfois les accusations initiales. C'est apparemment le cas dans *l'Éthique*. La « liberté » du titre de la cinquième et dernière partie contraste avec la « servitude » du titre de la quatrième. Les premiers mots de la préface de la cinquième partie sonnent comme l'annonce d'une dernière étape, d'une

arrivée en vue de la Terre Promise : « Je passe *enfin* à cette autre partie de *L'Éthique* qui porte sur la manière ou voie qui mène à la liberté ». Les toutes dernières lignes de l'ouvrage (E5 prop42 scolie) répondent à cette annonce, et récapitulent l'idée d'un « chemin » « très difficile » vers le « salut ». Alexandre Matheron a montré, dans *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* (1971), que si *L'Éthique* proposait le salut pour les philosophes ou les hommes de raison, le *Traité Théologico-Politique* proposait le salut (par l'obéissance à la vraie règle de vie) pour les ignorants, c'est-à-dire pour tout un chacun. De ce point de vue, les deux ouvrages majeurs de Spinoza proposeraient une voie de salut (c'est-à-dire de délivrance ou de libération) pour toute l'humanité.

Pour autant, *L'Éthique* diffère profondément, par plusieurs de ses traits caractéristiques, des schémas initiatiques-sotériologiques classiques de la philosophie. Elle est d'abord « démontrée selon l'ordre géométrique » (*ordine geometrico demonstrata*), ou « à la manière des géomètres » (*more geometrico*, expression plus célèbre que la première, qui se trouve dans la Préface de la troisième Partie, et non pas en sous-titre de l'ensemble). De ce fait, la progression de l'ouvrage, comme un traité de géométrie, est nécessairement sans étapes ni ruptures. De proche en proche, les dernières propositions reposent sur les premières, ainsi que sur les premières « définitions » ou « axiomes ». Ce mode d'exposition est incompatible avec le récit d'une expérience initiatique, ou « d'exercices » spirituels, car un traité de géométrie ne peut pas aller de l'erreur vers la vérité : les premières propositions, sur lesquelles reposent toutes les autres, doivent avoir dès le départ le plus haut degré de vérité ou de certitude. De plus, *L'Éthique* se lit « à reculons » : les démonstrations reposant sur les propositions antérieures, la lecture pour avancer doit sans cesse régresser. À strictement parler, il n'existe pas de texte linéaire de *L'Éthique* (un texte qu'on pourrait lire en commençant à la première ligne et en finissant à la dernière). Aucun coup de théâtre n'y est donc possible, à la différence de ceux qui parsèment les enquêtes philosophiques comme les *Méditations* de Descartes, qui doivent se lire « selon l'ordre des raisons » (Martial Gueroult [1953]), donc en avançant toujours.

31. GUEROULT Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons* (2 volumes), Paris : Aubier, 1953.

En outre, un traité de géométrie présente une progression logique, et non pas chronologique. Il n'y a pas d'« hier » ni d'« aujourd'hui » dans *L'Éthique* de Spinoza, à la différence des *Méditations* de Descartes

32. DESCARTES, la temporalité dans les *Méditations* : début de la *Seconde Méditation* : « La Méditation que je fis *hier* m'a rempli l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier » ; fin de la *Quatrième Méditation* : « Au reste je n'ai pas seulement appris *aujourd'hui* ce que je dois

éviter pour ne plus faillir, mais aussi ce que je dois faire pour parvenir à la connaissance de la vérité. »

L'Éthique est significativement divisée en « parties », et non pas en « journées ». Le texte de Spinoza ne parcourt donc pas les étapes classiques de l'itinéraire spirituel : obscurité initiale, douleur de l'entrée dans la réforme, illumination progressive puis totale, et retour de l'esprit ou de l'âme éclairée dans la réalité commune (schéma présent aussi bien dans les *Méditations* de Descartes que dans « l'Allégorie de la caverne » de la *République* de Platon). À vrai dire, le texte de Spinoza ne parcourt aucune « étape ». Le schéma d'une « libération » individuelle ne peut donc pas être plaqué sans précautions sur une philosophie qui en diffère profondément, et qui s'apparenterait bien plus à l'éternel retour ou à l'éternelle sagesse des stoïciens ou de l'Orient. Dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza avait sans doute raconté sa propre entrée dans la philosophie sous la forme d'une décision existentielle et initiatique triomphant du risque de la mort et de la dérélition. Mais cette façon de viser le salut est précisément rejetée avec le cartésianisme et l'illusion du libre arbitre dans la Préface de la cinquième et dernière Partie de *L'Éthique*. *L'Éthique*, ainsi, n'est ni un récit ni un manuel de la libération philosophique. Elle ne retrace pas les étapes d'une enquête ou d'une conversion. Elle se situe après la libération de l'auteur, sans préface et sans histoire, immédiatement et définitivement dans la pleine lumière de la rationalité. Elle jouerait donc plutôt le rôle d'un phare ou d'une balise, d'un point de repère par rapport auquel chacun peut mesurer où il en est de son propre parcours.

Une postérité spinoziste inattendue : Jacques Derrida.

Durant ces trois conférences, je ne cesserai de poser, devant vous, à vous et avec vous, à propos de Spinoza, la question de la légitimité, et de la nature même, du recours à l'histoire de la philosophie pour la pratique et l'écriture de la philosophie elle-même. Dans la philosophie française récente et contemporaine, des auteurs aussi importants que Paul Ricoeur, Bruno Latour (dont je salue aujourd'hui la mémoire avec émotion suite à son récent décès), Alain Badiou et surtout Gilles Deleuze se sont appuyés sur la philosophie de Spinoza, de façon toujours très significative. Engagé moi-même dans une entreprise qui superpose de façon indémêlable philosophie et histoire de la philosophie, j'ai été amené à lire, inviter et dialoguer d'une façon ou d'une autre avec ces philosophes (Alain Badiou faisait partie en 1992 du jury devant lequel j'ai soutenu ma thèse sur *Qualité et Quantité dans la philosophie de Spinoza* à la Sorbonne, et est intervenu en 2017 dans notre Séminaire *Spinoza à Paris 8* – voir [ici](#) et [ici](#)). J'ai souvent réfléchi à la question de savoir pourquoi on

avait des affinités pour tel philosophe plutôt que pour tel autre. En ce qui me concernait, j'avais du mal à comprendre moi-même comment je pouvais apprécier à ce point à la fois Spinoza et Derrida, que tout semble opposer. Il m'a fallu des années de réflexion pour comprendre à quel point leurs gestes philosophiques étaient proches, bien plus proches qu'on aurait pu le penser. Dans la mesure où la lecture que je vais vous proposer de Spinoza aura parfois quelque chose de Derridien, il m'a semblé que l'exposé des raisons qui me poussent à rapprocher Spinoza et Derrida pourrait vous intéresser, d'autant que Derrida, avec Sartre, Althusser et Badiou, fait partie des philosophes qui ont particulièrement illustré l'ENS de la rue d'Ulm à laquelle l'université de Fudan est associée dans le « programme » auquel vous m'avez fait l'honneur de participer.

Spinoza symbolise d'abord le « marranisme », c'est-à-dire le judaïsme secret. Or, dans un film intitulé *D'ailleurs Derrida*, où on le voit revenir sur les lieux de son enfance algérienne et juive, Derrida se qualifie lui-même, comme en passant, de « marrane de marrane », déclaration qui ferait de lui un « Spinoza au carré », révélant ainsi une communauté ou du moins un lien profond entre les deux penseurs, ne serait-ce que par l'ambivalence de leur lien avec le judaïsme. Quelques mois avant sa mort, Derrida avait sans doute déclaré :

33. Jacques DERRIDA : « Alors moi, Spinoza – c'est quelqu'un à qui je n'ai jamais rien compris. Je l'ai enseigné, je le connais un peu, je peux faire un cours sur Spinoza. Mais alors c'est un penseur – bien qu'il soit marrane portugais comme moi – dont l'entreprise philosophique m'est la plus « étrangère possible » (« Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy », in *Rue Descartes* 2006/2 (n° 52), p. 86-99, p. 95).

La brutalité de cette déclaration peut se comprendre lorsqu'on considère de loin les philosophies de Spinoza et de Derrida, que tout semble opposer, puisque la philosophie de Spinoza propose un rationalisme systématique et intégral, qui est précisément la cible la plus générale de la « déconstruction » Derridienne.

On aura noté cependant, dans la citation que nous venons de lire, le rappel par Derrida de sa communauté « marrane » avec Spinoza. C'est en réalité un point fondamental. Derrida, comme Spinoza, a toujours eu un rapport compliqué avec la communauté juive à laquelle il appartenait dans son enfance Algérienne. Il a subi, du fait de cette appartenance, l'exclusion de l'école publique de la République, alors qu'il n'avait que 10 ans, ce qui lui a laissé un profond et durable traumatisme (voir *La carte postale*, p. 97). Mais il n'a jamais voulu, pour autant, revendiquer une appartenance communautaire au judaïsme, pas plus qu'aucune appartenance à aucune communauté, même

si, tout au long de sa vie, il avait accumulé une très grande quantité de documents pour préparer un livre sur la « circoncision », livre dont il savait qu'il ne l'écrirait cependant jamais (voir *Circonfession*, p. 70-71). Or il y a bien des points communs ici entre Derrida et Spinoza : non seulement les « marranes » sont des juifs dissimulés, qui ne revendiquent donc pas une « appartenance » ; mais, comme nous l'avons vu, Spinoza a été en réalité chassé de la communauté juive de façon brutale, et s'est peu à peu tourné plus vers le Christ que vers Moïse. Mais cela ne l'a pas empêché de rédiger une « grammaire hébraïque », et de consacrer de très savantes analyses au texte hébreu de l'Ancien Testament dans le *Traité Théologico-Politique*. Comme Derrida, Spinoza a donc un rapport marginal, d'appartenance sans appartenance, au judaïsme.

Outre leur commun **rapport complexe à la judéité et à la communauté juive**, Derrida et Spinoza sont en réalité proches sur plusieurs points importants : la **critique constante de Descartes et de toute métaphysique de l'origine, de la création, et de la liberté comme libre arbitre** (tout le sens de *La carte postale* est de réhabiliter les *fortune telling books*, les sorts, la kabbale, et donc le destin, la nécessité, contre l'illusion cartésienne du libre arbitre : là encore, la proximité avec le geste général de Spinoza est visible) ; le **refus de faire de l'homme un être à part**, que ce soit « un empire dans un empire » (chez Spinoza) ou le support d'un « humanisme » spéciste et violent (chez Derrida) ; la **désépécification du « vital »** (chez Spinoza, en réduisant les lois de la « vie » aux lois générales de la « nature », et donc en niant que le vital ait une spécificité ; chez Derrida, au contraire, en liant entièrement la « vie » et la « présence », à la manière des phénoménologues, et donc en ne distinguant pas non plus biologie et ontologie), ayant pour conséquence une **minoration extrême de la question de la « mort »** (chez Spinoza, parce que la mort est toujours un « accident », ne touche donc pas à notre essence, ne nous concerne pas ; chez Derrida, parce que la distinction entre « vie » et « mort » est niée, la vie et la mort étant intimement liées dans chaque moment de notre existence, ce qui fait que nous ne cessons et de mourir et de survivre, et que de ce fait la « mort » est la chose la plus commune et la plus ordinaire dans nos « vies ») ; la **cosmologie de l'éternel retour** (du fait du caractère inépuisable de la substance chez Spinoza, et de l'universelle « itérabilité » chez Derrida, Nietzsche faisant ici le lien) ; la conception de la **philosophie comme herméneutique érudite**, et non pas comme *tabula rasa* (Spinoza contre Descartes) ou comme « création de concepts » (Derrida contre Deleuze) ; et sans doute, par-dessus tout, la mise en évidence, par l'un comme par l'autre, de **l'impossibilité de distinguer clairement entre « l'intérieur » et « l'extérieur »** – le « parasitisme » et « l'invagination » derridien retissant à leur façon les

nœuds de « l'immanence » spinoziste, c'est-à-dire de l'inhérence réciproque des modes et de la substance.

Tout cela me conduit à penser que Derrida est encore plus proche de Spinoza que Deleuze, même si Deleuze est universellement perçu comme un philosophe spinoziste. On comprend donc à quel point Derrida était injuste avec lui-même lorsqu'il déclarait « ne rien comprendre à Spinoza ». Peut-être était-il si proche de Spinoza qu'il ne pouvait pas prendre le recul nécessaire pour vraiment le voir ? Peut-être, plus simplement, n'avait-il pas eu suffisamment d'occasions de lire et de méditer Spinoza pour percevoir ces proximités fondamentales ? Peu importe au fond, nous ne sommes pas ici pour sonder les reins et les cœurs. Mais la proximité, plus grande qu'on ne le croirait, des constructions spinozistes et de la déconstruction derridienne, me permettra j'espère de vous présenter des aspects originaux de la philosophie de Spinoza au cours des deux prochaines conférences.

Je vous remercie de votre attention.

Conférence 2.

L'ordre du monde est-il réel ou imaginaire ? – Puissance et Raison.

Position du problème

La philosophie de Spinoza, considérée très globalement, se caractérise à la fois comme un rationalisme intégral et comme une philosophie de la puissance. D'un côté, « l'ordre géométrique », c'est-à-dire l'ordre des démonstrations, de la nécessité, de l'éternité. De l'autre « l'effort pour persévérer dans l'être », qui caractérise chaque « chose singulière », si bien que le monde est alors conçu comme un immense champ de bataille sans cesse mouvant, où les plus puissants l'emportent sur les moins puissants, sans qu'on puisse jamais dire avec certitude qui est le plus puissant, ni si ces affrontements pourront un jour prendre fin. Pour dire les choses de façon imagée, mais juste à mon avis, on aurait là l'opposition entre une face lumineuse du Spinozisme, la face rationnelle et déterministe (la plus connue), et une face sombre du même Spinozisme, la face sombre de la puissance infinie de la nature, capable de tous les accomplissements sans doute, mais aussi de tous les anéantisements. Et ces deux faces me semblent aussi liées que les deux faces d'une même médaille, ou encore, si l'on veut, aussi liées qu'un objet éclairé et que l'ombre qu'il projette.

Cette double orientation se perçoit très bien, me semble-t-il, dès la première partie de *l'Éthique*, si l'on compare deux déclarations très proches l'une de l'autre, concernant la notion « d'ordre » du monde. Dans la proposition 33 de la première partie (donc l'une des dernières de cette partie, qui en comprend en tout 36), Spinoza déclare :

34. SPINOZA, *Éthique*, Partie 1, Proposition 33 : « Les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune autre manière, ni dans aucun autre **ordre**, qu'elles ne sont produites. »

Cette proposition définit l'ordre du monde comme fixe, unique, réel, et intangible. Quelques pages plus loin, cependant, dans *L'Appendice* de cette Première Partie (qui est une conclusion générale), Spinoza semble tenir un tout autre discours sur l'ordre du monde. Faisant la généalogie des notions morales de « bien », de « mal », de même que des notions esthétiques de « beauté » et de « laideur », à la manière de ce que fera Nietzsche plus tard dans sa *Généalogie de la morale* (1887), Spinoza montre à quel point les hommes se laissent entraîner par leur « imagination » en ces matières, et projettent leurs imaginations sur l'ordre du monde. Il écrit alors :

35. Spinoza, *Éthique*, Partie 1, Appendice : « Comme ceux qui ne comprennent pas la nature des choses n'affirment rien des choses, mais se bornent à imaginer les choses et prennent l'imagination pour l'intellect, **voilà pourquoi ils croient fermement qu'il y a de l'ordre dans les choses, ignorants de la nature tant des choses que d'eux-mêmes.** Car lorsqu'elles sont ainsi disposées que, quand elles se représentent à nous par les sens, nous n'avons pas de peine à les imaginer, et par conséquent à nous en souvenir, nous disons qu'elles sont en bon ordre, et sinon, qu'elles sont en désordre, autrement dit confuses. Et comme nous plaît de préférence ce que nous n'avons pas de peine à imaginer, voilà pourquoi les hommes préfèrent l'ordre à la confusion ; **comme si l'ordre était quelque chose dans la nature indépendamment de notre imagination !** <quasi ordo aliquid in naturâ praeter respectum ad nostram imaginationem esset> »

Les deux phrases soulignées vont plus loin que ne semblait l'exiger le sens général du texte. Spinoza aurait pu dire que les hommes ont tendance à imaginer (ou à projeter) un certain ordre dans la nature, dans la mesure où cet « ordre imaginaire » est pour eux une source de plaisir (par exemple, la croyance que les produits de la nature -animaux et plantes- sont faits « pour » les besoins des hommes est agréable et plaisante), mais que cet « ordre imaginaire » est différent de « l'ordre réel » de la nature. Ce serait là une idée facile à admettre et à accepter : le progrès de la science ou de la philosophie consiste à dépasser « l'ordre imaginaire » de la nature (celui par lequel on croit, par exemple, que le Soleil tourne autour de la Terre, ou qu'il existe des Dieux pour le vent, la mer, le tonnerre, etc.), pour aller vers un « ordre réel » de la nature, celui que nous enseignent les sciences ou la réflexion en général. Spinoza, d'ailleurs, pensait certainement lui-même qu'il fallait distinguer entre un « ordre imaginaire » de la nature et un « ordre réel », ce qui correspond bien à la dimension « réaliste », « objective », « rationnelle », de sa propre vision du monde. Cependant, le passage (le texte) que nous venons de lire dit tout autre chose, en laissant clairement entendre que l'ordre du monde ou de la nature n'existerait pas du tout, ou n'existerait « que » dans notre imagination, ce qui est une façon de mettre en question l'existence même d'un ordre réel de la nature, et non pas seulement d'opposer un ordre imaginaire à un ordre réel. Ici

apparaît donc, pour le lecteur attentif, la face « chaotique » ou « désordonnée » du monde, qui est à l'opposé de ce que déclarait Spinoza En Éthique 1 prop 33 (voir citation 34 ci-dessus).

Mon but ne sera pas d'essayer d'établir une incohérence ou une difficulté insurmontable dans la philosophie de Spinoza. En cela, dans cette conférence comme dans l'ensemble de ce que je vais essayer de vous dire au sujet de Spinoza, j'aurai un but bien différent de celui de Ferdinand Alquié, même si par certains côtés ma démarche peut ressembler à la sienne. Dans son grand livre sur Spinoza (*Le rationalisme de Spinoza*, cf citation 5 supra), Alquié montrait que sur les points fondamentaux de sa philosophie, Spinoza avait soutenu des thèses parfois contradictoires. Et il tirait de cette remarque la conclusion que la philosophie de Spinoza était « incompréhensible », non seulement pour lui Ferdinand Alquié, mais pour tout lecteur. Et cette « incompréhensibilité » de Spinoza avait été paradoxalement, selon Alquié, une des sources de sa gloire philosophique : les hommes en effet, aiment beaucoup le mystère, ils aiment *ne pas* comprendre, cela les « fascine », comme disait Alquié. Et en plus, cela permet à chacun d'avoir de Spinoza sa propre lecture, ce qui explique qu'on le relit et qu'on le discute sans cesse. Ces réflexions sur la nature de la « compréhension » d'une philosophie ou en philosophie, et sur les raisons pour lesquelles une philosophie attire (ou n'attire pas) les lecteurs, sont particulièrement intéressantes en elles-mêmes, et concernant Spinoza. Je ne peux donc que vous recommander la lecture du grand livre de Ferdinand Alquié.

Mon but, en mettant en évidence des directions opposées dans la philosophie de Spinoza, est cependant assez différent de celui d'Alquié. Je ne crois pas (cela vous étonnera peut-être) que le but de l'histoire de la philosophie soit de « comprendre » les philosophes du passé : car souvent, en effet, ils ont pu soutenir des thèses contradictoires, successivement ou simultanément, consciemment ou non. Et donc, si l'on entend par « comprendre » le fait de pouvoir « tenir ensemble », dans une seule idée ou vision, la pensée ou l'œuvre des philosophes du passé, cela s'avère impossible, et il ne reste plus alors que l'amère satisfaction de ne pas les avoir « compris », voire de les déclarer, comme fait Alquié à propos de Spinoza, « incompréhensibles ». Il me semble, dis-je, que le rôle de l'histoire de la philosophie est en réalité assez différent. Il ne s'agit pas de « comprendre un philosophe » au sens de « rendre logiquement compatibles tous les énoncés qu'il a pu produire » (car cela, encore une fois, est le plus souvent impossible). Il s'agit donc de « comprendre » autre chose : non pas les thèses d'un philosophe, mais les problèmes qu'il a essayé de résoudre, et les raisons pour lesquelles il est parvenu à en résoudre certains, mais pas d'autres. Une fois qu'on est

parvenu à une telle compréhension, les succès et les échecs ne se contredisent pas plus que les succès et les échecs dans la recherche scientifique. Les échecs et les erreurs font partie de la recherche de la vérité, et y jouent souvent un rôle très important. On n'a donc pas à tenter des conciliations impossibles entre tous les énoncés. Telle me semble être la limite de l'entreprise de Ferdinand Alquie, quelles que soient ses grandes qualités par ailleurs.

J'essaierai donc, autant que possible, dans ces exposés sur Spinoza, de vous montrer en quoi certaines parties de ses thèses ont pu constituer un progrès significatif dans la pensée, au point de pouvoir aujourd'hui nous aider encore à progresser et à résoudre des problèmes parfois très contemporains, tandis que d'autres parties de ses thèses sont plutôt comme des restes de pensées plus anciennes, ou plus fragiles, qui ne peuvent plus vraiment nous aider aujourd'hui, mais appartiennent plutôt à l'érudition, si intéressantes soient-elles. Je donnerai deux exemples, sans développer : la théorie des « affirmations verbales » et de l'essence essentiellement discursive de la pensée me semble une originalité majeure chez Spinoza, et de nature à soutenir les philosophies contemporaines du langage, y compris du langage ordinaire ; j'en dirais autant de sa théorie exclusivement quantitativiste de la démocratie ; en revanche, la théorie des « degrés de réalité », qu'il a d'ailleurs lui-même peu à peu abandonnée au cours de sa brève carrière, était un héritage de la scolastique qui ne pouvait ni être maintenu ni revivifié par la pensée moderne, et qui a d'ailleurs disparu presque totalement du champ philosophique contemporain.

J'en viens donc à la question de « l'ordre du monde » ou de la nature, telle que Spinoza la présente. Je vais essayer de vous montrer ses deux faces, la lumineuse et la sombre, la réelle et l'imaginaire. Et enfin je vous indiquerai laquelle me semble pouvoir encore aujourd'hui, et aujourd'hui tout particulièrement peut-être, nous servir de ressource pour résoudre certaines difficultés voire certains conflits théoriques et pratiques contemporains.

Les lumières de la science et de la raison

Un fatalisme de type « oriental » a toujours été associé à la figure de Spinoza, comme on le voit dès la première évocation du capitaine spinoziste dans le roman de Denis Diderot *Jacques le fataliste et son maître* (publié entre 1778 et 1880) :

36. DIDEROT, *Jacques le fataliste et son maître* (publié entre 1778 et 1880) :
« Que disaient-ils ? Le maître ne disait rien ; et Jacques disait que son capitaine disait que tout ce qui nous arrive de bien et de mal ici-bas était écrit là-haut. »

Spinoza ne s'est jamais exprimé de la sorte, car il ne croyait ni au « bien » ni au « mal » (mais seulement au « bon » et au « mauvais »), ni à un quelconque « là-haut ». Néanmoins, la nécessité règne à ses yeux aussi bien sur la Nature que sur la raison :

37. SPINOZA : « Les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune autre manière, ni dans aucun autre ordre, qu'elles ne sont produites » (E1 prop33) ; et « Il n'est pas de la nature de la raison de contempler les choses comme contingentes, mais comme nécessaires » (E2 prop44).

Cette vision du monde provient d'abord de l'extension à la « philosophie naturelle » (c'est-à-dire à la science de la nature, que nous appelons aujourd'hui la « physique ») de la nécessité propre aux mathématiques. La science de la nature prend son essor au XVII^e siècle. La clé mathématique ouvre enfin le grand livre du monde. On lit (en latin) sur le monument élevé en 1650 à Stockholm en l'honneur de Descartes, après qu'une pneumonie l'a emporté dans le palais de la reine Christine de Suède :

38. Inscription (en latin) sur le le monument élevé en 1650 à Stockholm en l'honneur de Descartes : « Durant ses quartiers d'hiver, confrontant les mystères de la nature avec les lois des mathématiques, il conçut l'audacieux espoir d'ouvrir avec la même clef les secrets de l'une et de l'autre. »

La première lunette astronomique est assemblée par Galilée en 1609 ; Descartes établit en 1636 les lois de l'optique, explique l'arc-en-ciel et la décomposition de la lumière blanche ; Pascal calcule la pression atmosphérique en 1648 ; Christian Huygens **Erreur ! Signet non défini.** construit en 1656 la première horloge à pendule ; Robert Boyle **Erreur ! Signet non défini.** – avec qui Spinoza échange plusieurs lettres, par l'intermédiaire de Henry Oldenburg **Erreur ! Signet non défini.**, au sujet de la nature du « nitre » – met au point la pompe à air (c'est-à-dire à vide) en 1659 ; Antoni Van Leeuwenhoek **Erreur ! Signet non défini.** apporte des améliorations décisives au microscope dans les années 1670 :

39. La première lunette astronomique est assemblée par GALILEE **Erreur ! Signet non défini.** en 1609 ; DESCARTES **Erreur ! Signet non défini.** établit en 1636 les lois de l'optique, explique l'arc-en-ciel et la décomposition de la lumière blanche ; PASCAL **Erreur ! Signet non défini.** calcule la pression atmosphérique en 1648 ; Christian HUYGENS **Erreur ! Signet non défini.** construit en 1656 la première horloge à pendule ; Robert BOYLE **Erreur ! Signet non défini.** – avec qui Spinoza échange plusieurs lettres, par l'intermédiaire de Henry OLDENBURG **Erreur ! Signet non défini.**, au sujet de la nature du « nitre » – met au point la pompe à air (c'est-à-dire à vide) en 1659 ; Antoni Van LEEUWENHOEK **Erreur ! Signet non défini.** apporte des améliorations décisives au microscope dans les années 1670.

Témoin et acteur de cette fièvre intellectuelle (il a rédigé lui aussi un « petit traité » sur l'arc-en-ciel), Spinoza ne se contente pas d'écrire l'*Éthique* « à la manière des géomètres », il fait l'éloge de la mathématique (E1 Appendice) :

40. SPINOZA, *Éthique* 1, Appendice : « Cela seul eût suffi à faire que la vérité demeurât pour l'éternité cachée au genre humain, s'il n'y avait eu la Mathématique, laquelle s'occupe non des fins mais seulement des essences et propriétés des figures, pour montrer aux hommes une autre norme de vérité. »

La dimension universelle du règne de la nécessité chez Spinoza vient en outre de sa position fondamentalement immanentiste. Le terme « immanence » (du latin *in-manere* : rester dedans, demeurer) s'oppose au terme « transcendance » (du latin *trans-scendere* : monter au-delà, s'élever, dépasser). Une philosophie de l'immanence déclare d'abord que le monde est unique et qu'il suffit. Il n'y a pas à chercher à « sortir du monde » ou de la caverne du monde, vers un Dieu, un Beau, un Bon ou un Bien qui le « dépasseraient » ou le « transcenderaient », parce qu'une telle sortie ou un tel « dépassement » sont impossibles et illusoire. Dans une philosophie de « l'immanence » aussi pure que celle de Spinoza, il n'y a donc ni « dialectique » (parce que toute dialectique implique un « dépassement »), ni excuses, ni promesses, ni récompenses (qui sont autant de façons de séparer un acte de ses conséquences). Comme il le déclare dans la préface de la troisième partie de l'*Éthique*,

41. SPINOZA, *Éthique* 3, Préface : « Les lois et règles de la nature selon lesquelles toute chose se fait et passe d'une forme dans une autre sont toujours et partout les mêmes ».

L'idée qu'il pourrait y avoir des exceptions aux lois de la nature est inacceptable pour Spinoza, car il ne voit pas où pourrait se situer une telle exception. Il n'en voit la possibilité ni en Dieu (puisqu'il identifie Dieu et la Nature), ni en l'homme, au contraire de ce que proposait Descartes **Erreur ! Signet non défini.** Spinoza récusera donc avec la même énergie, et pour les mêmes raisons, les prétendus « miracles » (dans le *Traité théologico-politique*) et le prétendu « libre arbitre » (dans l'*Éthique*). Je me permets d'insister sur ce point : la première réfutation des « miracles » (et donc de l'essentiel de la théologie ou de toute pensée de la transcendance) s'appuie chez Spinoza sur une conception rationnelle, universaliste, déterministe, de l'ordre de la nature. Nous en verrons une autre tout à l'heure, bien différente. Ce « nécessitarisme », ou ce « déterminisme » (aucun de ces deux termes n'existe à l'époque de Spinoza, et ne fait donc partie de son vocabulaire, mais ils conviennent pour caractériser sa pensée), résulte donc d'une extension logique et cohérente, à l'ensemble des phénomènes naturels et à l'homme, du

déterminisme mécaniste que Descartes **Erreur ! Signet non défini.** avait déjà posé pour les corps inertes et pour les animaux.

Cette position déterministe globale explique la dimension nettement stoïcienne de la sagesse spinoziste telle qu'elle s'exprime à la fin de la quatrième partie de *l'Éthique* (E4 Appendice, chap. 32). Est « libre » selon Spinoza ce qui se détermine par soi-même à agir ; est au contraire « contraint » ce qui est déterminé à agir par autre chose (E1 définition 7). Mais « se déterminer par soi-même à agir » signifie, non pas « faire ce que l'on veut », mais obéir à la « nécessité de sa propre nature ». La liberté étant nécessité intérieure, et la contrainte nécessité extérieure, il ne s'agira donc pas d'échapper à la nécessité (contresens courant sur la liberté) mais, conformément à un schéma assez classique de la sagesse, de s'accorder avec elle, c'est-à-dire avec la nécessité qui structure l'ordre de la nature :

42. SPINOZA, *Éthique* 4, Appendice, chp.32 (= conclusion de la Partie 4) : « Mais la puissance de l'homme est extrêmement limitée, et infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures ; et par suite, nous n'avons pas le pouvoir absolu d'adapter à notre usage les choses qui sont hors de nous. Et pourtant c'est d'une âme égale que nous supporterons ce qui nous arrive en contradiction avec ce qu'exige la règle de notre utilité si nous sommes conscients du fait que nous avons rempli notre office, que la puissance que nous avons n'est pas allée jusqu'à nous permettre d'éviter cela, et que nous sommes une partie de la nature tout entière, dont nous suivons l'ordre. Si nous comprenons cela clairement et distinctement, cette part de nous qui se définit par l'intelligence, c'est-à-dire la meilleure part de nous, y trouvera pleine satisfaction, et s'efforcera de persévérer dans cette satisfaction. Car en tant que nous comprenons, nous ne pouvons aspirer à rien qui ne soit nécessaire, ni, absolument parlant, trouver de satisfaction ailleurs que dans le vrai ; **et par suite, en tant que nous comprenons correctement ces choses-là, en cela l'effort de la meilleure part de nous-mêmes convient avec l'ordre de la nature tout entière** » (trad. Bernard Pautrat).

Parallèlement à cette vision rationnelle, nécessaire, lumineuse, solaire, harmonieuse, éternelle, de l'ordre du monde, se développe cependant chez Spinoza une autre vision de la nature, dans laquelle les notions centrales sont « l'effort pour persévérer dans l'être » et l'affrontement des puissances, dans une interaction gigantesque de « choses singulières » qui, des plus petites aux plus immenses, ne cessent de se rencontrer, de s'entrechoquer, parfois pour le meilleur (lorsqu'elles s'allient ou se composent), parfois pour le pire (lorsqu'elles se détruisent). Ces affrontements aveugles et sans intentionnalité ressemblent dans une certaine mesure, à mon avis, à la « lutte pour la vie » (struggle for life), également aveugle et dépourvue d'intentionnalité, que décrira Darwin deux siècles plus tard. On peut sans doute se demander comment concilier le « côté de la raison » et le « côté de la puissance », ou

déplorer que le monde de la rationalité se double d'un monde irrationnel. On peut aussi voir là, me semble-t-il, l'une des sources de l'énergie si particulière qu'exprime la philosophie de Spinoza, comme s'il avait su percevoir le jaillissement infini d'énergie, de force, de puissance, qui caractérise la surabondance sans limite de la Nature comme de toute instance placée en position divine :

43. SPINOZA, *Éthique* Partie 1, Proposition 34 : « La puissance de Dieu est son essence même » <*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*>.

Le nom « Spinoza » vient d'ailleurs du latin « spina », « l'épine » (d'où vient l'adjectif « spinosus, spinosa, spinosum » : « couvert d'épines », comme la « rose » qui figurait sur le sceau de Spinoza). Mais « l'épine », c'est aussi « l'épine dorsale », cette zone de la colonne vertébrale qui concentre l'énergie du corps humain et qui permet les plus fortes poussées. C'est le lieu de l'énergie, et comme tel il a été adoré par certaines religions (par exemple les Cathares). Simple remarque en passant...

44. Le sceau de Spinoza (voir Jean-Claude MILNER, *Le Sage Trompeur. Libres raisonnements sur Spinoza et les Juifs. Court traité de lecture 1*, Paris : Verdier, 2013) :



L'effort pour persévérer dans l'être

« L'effort <*conatus*> pour persévérer dans l'être » est une des notions centrales de la philosophie de Spinoza, et caractérise toute « chose singulière » (nous dirions « toute chose ») dans l'univers. Avec une sorte d'extrémisme mécaniste par lequel il poursuit et accomplit l'entreprise de Descartes, Spinoza construit une philosophie entièrement quantitative et arithmétique des « choses singulières », soumettant sans exception les modes de l'étendue au « règne de la quantité ». Les énoncés fondamentaux sont les propositions 6 et 7 de la troisième partie de l'*Éthique* :

45. SPINOZA, *Éthique*, Partie 3, Propositions 6 et 7 : « Chaque chose, *autant qu'il est en elle* <*quantum in se est*>, s'efforce de persévérer dans son être » ; et « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien d'autre que l'essence actuelle de cette chose. »

La détermination quantitative est présente dans l'expression « chaque chose, **autant qu'il est en elle** », qui traduit le latin « **quantum in se est** ». Selon Spinoza, toute chose singulière « s'efforce » ainsi de « persévérer dans l'être » selon un *quantum*, ou une quantité, ou un degré, de puissance ou d'énergie qui lui est propre ou la caractérise, les choses singulières constituant toutes ensemble un champ de rencontres, parfois heureuses, parfois malheureuses, pour les *quanta* qu'elles sont.

L'« effort pour persévérer dans l'être », qui caractérise d'une façon unique et précise chaque chose singulière, ne doit pas être conçu à la manière de l'effort que fait un haltérophile pour soulever un poids (un mouvement volontaire par lequel on essaie d'aller au-delà de soi-même, de dépasser ses limites, et qui nous fatigue). Spinoza, ne reconnaissant aucune sorte de « liberté » ou de « volonté », n'accorde aucune signification à l'idée que nous pourrions essayer d'aller au-delà de nos forces ou de notre puissance. Nous ne pouvons pas plus obéir que commander à nous-même : où passerait la frontière entre ce maître et cet esclave ? Nous ne pouvons donc pas nous « dresser » nous-mêmes, à la façon dont on dresse des animaux, et Spinoza récuse ainsi de façon moqueuse (dans préface de la cinquième partie de *l'Éthique*) le modèle cartésien de la maîtrise des passions par un dressage de soi. Nous exprimons toujours notre degré de puissance, ni plus ni moins. L'effort pour persévérer dans l'être devrait donc être plutôt comparé, si l'on veut rester dans les images musculaires (légitimes et éclairantes lorsqu'il s'agit d'efforts), aux battements de notre cœur, ou à tous les mouvements corporels qui se font en nous sans que nous le voulions, que nous en ayons conscience, ni que cela nous fatigue (la circulation du sang, par exemple). C'est le régime normal de notre activité. Tant que rien ne vient s'y opposer ou la contrarier, elle continue et n'a aucune raison de s'arrêter. Comme dit Spinoza,

46. SPINOZA, *Éthique*, Partie 3, Proposition 8 : « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'enveloppe pas un temps fini, mais indéfini » ; et Proposition 4 : « Nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure ».

L'effort pour persévérer dans l'être est donc comparable au mouvement qu'aurait un corps lancé dans un vide pur : il n'interromprait jamais son mouvement, sans faire pour cela aucun « effort » au sens d'une volonté ou d'une intention. C'est pour cela, estime Spinoza, que nous sommes structurellement immortels : notre mort nous est toujours extérieure, elle est toujours un accident, elle n'a rien d'intérieur, elle ne concerne en rien notre essence, comme le dit Spinoza dans une des propositions les plus célèbres de *l'Éthique* :

47. SPINOZA, *Éthique*, Partie 4, Proposition 67 : « L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie » <*homo liber de nullâ re minus, quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est*>.

L'effort spinoziste est donc plutôt comparable à la notion d'inertie. Un train qui roule sur son élan, sans plus être tracté par sa locomotive, possède néanmoins une très grande énergie objective, et presque aucun obstacle ne pourra l'arrêter. En ce sens, il peut donner l'impression de faire « effort » pour avancer. Mais, pour Spinoza, nous devons éviter la tentation anthropomorphique pour concevoir la puissance des choses singulières, tout autant que pour concevoir la puissance divine.

Nous en venons ainsi au côté sombre de la puissance.

Le côté sombre de la puissance

L'axiome de destruction.

La quatrième partie de *l'Éthique* (intitulée « De la servitude humaine, autrement dit des forces des affects ») s'ouvre sur un unique *Axiome* selon lequel

48. SPINOZA, *Éthique*, Partie 4, Axiome (unique) : « Il n'y a pas de chose singulière, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. Mais, étant donné une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante, par qui la première peut être détruite ».

Le tableau de la nature que propose ici Spinoza va à l'encontre de la vision harmonieuse que nous nous plaçons à développer généralement à son égard. Spinoza y proclame en effet l'absurdité de la nature, considérée globalement. Toute chose singulière, quel que soit le degré de puissance auquel elle sera parvenue (par exemple une communauté d'hommes raisonnables, vivant en paix les uns avec les autres sous le « régime absolu » de la démocratie ultime, et ayant donc développé la puissance humaine autant qu'il est possible), pourra être « détruite » par une autre chose singulière plus puissante qu'elle.

Du point de vue de la puissance, il est en effet logique d'envisager des corps ou choses singulières toujours plus puissants, sans aucune limite. Car, dans le royaume du fini, il n'existe pas de réalité qui serait « la plus puissante », pas plus qu'il n'existe de « plus grand entier naturel » dans le royaume des nombres. La nature apparaît alors comme un champ de rencontres sans fin, où les « grands poissons » triomphent toujours des « petits » selon un « droit de

nature souverain », comme le déclare Spinoza au chapitre 16 du *Traité théologico-politique* :

49. SPINOZA, *Traité Théologico-Politique*, chp. 16, première page (trad. Appuhn, p. 261) : « Par droit et institution de la nature, je n'entends autre chose que les règles de la nature de chaque individu, règles suivant lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé à exister et à se comporter d'une certaine manière. Par exemple les poissons sont déterminés par la nature à nager, les grands poissons à manger les petits ; par suite, les poissons jouissent de l'eau, et les grands mangent les petits, en vertu d'un droit naturel souverain. »

Une nature hostile

On peut sans doute voir là une des raisons qui expliqueraient l'attitude assez peu « cosmophile » de Spinoza. La nature lui apparaît comme un milieu fondamentalement hostile, puisqu'elle contient la chose singulière qui peut nous détruire, et qui de fait, statistiquement, nous détruira (un virus qui s'introduira dans notre corps ? un objet qui nous blessera ?...) : car plus notre existence se prolongera, plus augmentera le risque de cette mauvaise rencontre. La philosophie de Spinoza a sans doute servi de point d'appui et de caution à des émerveillements panthéistes et naturalistes, par exemple pendant la fameuse « querelle du panthéisme », *Pantheismusstreit*, ou querelle « du Spinozisme », qui vit tous les plus grands philosophes allemands du début du 19^{ème} siècle –Lessing, Jacobi, Mendelssohn, Herder, Fichte, Schelling et Hegel– lire et discuter passionnément les thèses de Spinoza ; mais elle en est elle-même dépourvue. Par exemple, dans le *Traité politique*, la fameuse formule qui en un certain sens représente la quintessence de l'attitude spinozienne :

50. SPINOZA, *Traité Politique*, chp. 1 §4 : « Lorsque j'ai tourné mon esprit vers la politique, je n'ai pas cherché à démontrer quoi que ce soit de nouveau ou d'inouï, mais j'ai seulement tâché d'établir par des raisons certaines et indiscutables ce qui s'accorde le mieux avec la pratique, et de le déduire de la condition de la nature humaine elle-même ; et pour apporter à l'étude de tout ce qui concerne cette nouvelle science la même liberté d'esprit qu'on a coutume d'apporter dans les recherches mathématiques, j'ai tâché de ne pas rire des actions des hommes, de ne pas les déplorer, encore moins de les maudire -mais seulement de les comprendre. »

est immédiatement suivie d'une référence (en réalité assez rare chez Spinoza) au monde, au cosmos, à la nature. Or de façon frappante, Spinoza n'y montre aucune attirance pour le spectacle du monde :

51. SPINOZA, *Traité Politique*, chp. 1 §4 (suite du précédent) : « Et ainsi, j'ai considéré les affects humains – amour, haine, [...], etc. – non comme des vices de la nature humaine mais comme des propriétés qui lui appartiennent, comme appartiennent à la nature de l'air chaleur, froid, tempête, tonnerre et autres

phénomènes de ce genre qui, *tout fâcheux qu'ils sont < tametsi incommoda sunt >*, sont cependant nécessaires et ont des causes déterminées par lesquelles nous nous efforçons de comprendre leur nature. Et de leur considération véritable l'âme tire autant de plaisir que de la connaissance des choses agréables aux sens ».

Spinoza conclut sans doute, on le voit, que « de la considération véritable < de tous ces phénomènes fâcheux > l'âme tire autant de *plaisir* que de la connaissance des choses agréables aux sens ». Il n'en reste pas moins que ce « plaisir » n'est pas donné au philosophe directement par le spectacle de la nature (qu'il s'agisse de l'homme ou du cosmos), mais au contraire, par un recul rationnel et intellectif devant le caractère « fâcheux » de ce que la nature lui propose, ou lui oppose. Au fond, la puissance infinie de la nature reste inquiétante pour le philosophe, du fait de son abondance et de son absence de limites.

« Nul ne sait ce que peut un corps »

Deleuze est souvent revenu sur la formule « on ne sait pas ce que peut le corps », par laquelle il résumait ce qu'écrit Spinoza en E3 prop2 scolie :

52. SPINOZA, *Éthique*, Partie 3, Proposition 2 : « Le corps ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit déterminer le corps au mouvement, ni au repos, ni à quoi que ce soit d'autre (si ça existe). »

Deleuze y voyait la possibilité de définir l'éthique spinoziste, sur un plan d'immanence, comme une « éthologie » :

53. Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique* (Paris : Minuit, 1970), p. 168 : « L'Éthique de Spinoza n'a rien à voir avec une morale, il la conçoit comme une éthologie, c'est-à-dire comme une composition des vitesses et des lenteurs, des pouvoirs d'affecter et d'être affecté sur ce plan d'immanence. Voilà pourquoi Spinoza lance de véritables cris : vous ne savez pas ce dont vous êtes capables, en bon et en mauvais, *vous ne savez pas d'avance ce que peut un corps* ou une âme, dans telle rencontre, dans tel agencement, dans telle combinaison ».

Dans ce passage, Spinoza multiplie en effet les exemples pour faire prendre conscience à son lecteur du fait que les corps peuvent s'auto-organiser sans être dirigés par un esprit ou une volonté. Outre les actions des somnambules, Spinoza mentionne le corps humain lui-même, dont la structure, dit-il, « dépasse de très loin en artifice toutes celles [les structures] qu'a fabriquées l'art humain ». Spinoza développe ici sa conception « paralléliste » (le terme ne figure pas chez lui, mais décrit très bien son système) de l'ordre de la nature : les corps et les pensées sont des expressions distinctes, sur des plans de réalité parallèles, d'une seule et même réalité. Mais c'est pour mieux faire voir que le monde de l'étendue (c'est-à-dire de tous les objets matériels ou

corporels, des plus petits atomes aux plus grandes galaxies de l'univers), n'a besoin d'aucune information extérieure à lui-même pour se développer. La puissance infinie de la nature produira, sans plan, sans but, sans intention, estime Spinoza, toutes les choses qui peuvent être produites :

54. SPINOZA, *Éthique*, Partie 1, proposition 16 : « De la nécessité de la nature divine suivent nécessairement une infinité de choses d'une infinité de manières (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini » (traduction Bernard Pautrat).

Cette vision des choses est à la source de la théorie de « l'éternel retour » que Spinoza n'a pas expressément professée, mais qu'il a déclarée oralement à certains de ses correspondants. Si en effet la puissance de la Nature ou de Dieu est infinie, alors il est obligatoire que toutes les combinaisons possibles de la matière finissent par être réalisées, et non pas une seule fois, mais une infinité de fois... Nietzsche avait été séduit par cet argument dans l'élaboration de sa propre théorie de « l'éternel retour ». Mais en outre, cette surabondance infinie de la puissance de la nature donne ici un deuxième fondement à la critique des miracles développée au chapitre 5 du *Traité théologico-politique*. Si en effet « nous ne savons pas ce que peuvent les corps » considérés comme tels, aucun phénomène corporel ne pourra être déclaré inhabituel, ou miraculeux. Cette réfutation des miracles est très différente, on le voit, de la réfutation fondée sur l'ordre rationnel de la nature et sur sa nécessité. La réfutation des miracles par référence à l'ordre rationnel consiste à dire que rien ne peut échapper à l'ordre naturel ou divin ou rationnel. La réfutation des miracles par référence à la puissance infinie de la nature consiste à dire que nous ne connaissons pas l'ordre de la nature, et donc que nous ne pouvons pas juger ce qui y est miraculeux ou non. La conclusion est la même, mais les principes sont très différents : la première réfutation repose sur notre savoir rationnel, la seconde repose sur notre ignorance. Remarquez que, d'un point de vue logique, la seconde réfutation des miracles (par l'ignorance de « ce que peuvent les corps », c'est-à-dire par la « puissance ») est plus puissante que la première (par le savoir de l'ordre objectif et réel de la nature, c'est-à-dire par la « raison »). En effet, il est toujours possible théoriquement d'apporter un contre-exemple à quelqu'un qui prétend avoir une connaissance positive de l'ordre de la nature, mais il n'est pas possible d'apporter un contre exemple à quelqu'un qui vous dit qu'il ignore ce que peuvent les corps.

Cette thèse selon laquelle nous ne savons pas ce qui est normal ou inhabituel ou miraculeux dans la nature, parce qu'au fond « nous ne savons pas ce que peuvent les corps », cette thèse, qui enveloppe de façon très frappante, par avance, et en quelques paragraphes, l'essentiel de la philosophie de Hume, est bien plus difficile à admettre qu'à comprendre. Elle implique que nous

considérions comme possibles bien des phénomènes auxquels nous ne sommes pas prêts à croire (guérisons rapides de maladies incurables, régimes alimentaires improbables – ne rien manger ou boire pendant des mois et survivre tout de même, etc.), même si l'expérience et l'histoire nous ont accoutumés (si l'on ose dire) à l'existence de phénomènes non habituels ou extraordinaires chez les humains (performances corporelles des yogis, par exemple) comme dans la nature (vitesse de la lumière, trous noirs etc.). Si « nous ne savons pas ce que peuvent les corps », alors aucune combinaison ne doit nous étonner dans la nature. Toutes les transitions entre les espèces deviennent possibles, toutes les formes, toutes les associations, tout ce que nous considérerions sans doute comme des monstruosité. La totalité de la nature corporelle apparaît alors comme fluide, instable, mouvante, à l'image d'un véritable chaos ou d'un cauchemar les yeux ouverts.

L'absurde

Tel est le résultat paradoxal et inattendu d'une philosophie qui reconnaît une puissance infinie à la nature sous toutes ses formes. De ce point de vue, le chaos ne provient pas de l'absence de raison, mais de la raison même. Spinoza se retrouve ainsi dans une situation comparable à celle que connaîtra Kant un siècle plus tard dans la *Critique de la raison pure*. La raison est à la fois le problème et la solution, la maladie et le remède, le rayon lumineux et l'ombrelle qui nous en préserve. L'architecture du système, de ce point de vue, n'est pas construite pour préserver le philosophe de la déraison, mais de la raison elle-même, qui risquerait de nous rendre fous en nous donnant plein accès au flux infini de la puissance de la nature. Le système géométrique de l'*Éthique* ne produirait pas tant la rationalité qu'il ne nous en protégerait. Spinoza partagerait ainsi la même intuition, qui court de Platon à Deleuze, selon laquelle la pleine lumière de la vérité ou de la réalité a quelque chose d'insupportable.

Il est probable que la crise existentielle du jeune Spinoza, telle qu'il la raconte dans le début du *Traité de la réforme de l'entendement*, provenait de cette inquiétude ontologique profonde devant la puissance sans limite de la nature. Dostoïevski avait fait dire à l'un des personnages des *Frères Karamazov* « Si Dieu *n'existe pas*, tout est permis », un slogan repris par Sartre dans sa conférence « L'existentialisme est un humanisme » (« C'est là le point de départ de l'existentialisme », ajoutait Sartre). Eh bien, la philosophie de Spinoza nous pousse à dire exactement le contraire : « Si Dieu *existe*, tout est permis »... Spinoza emploie le mot « absurde » dans une lettre à Henry Oldenburg de 1665 :

55. SPINOZA, *Lettre 30*, à Henry Oldenburg, 1665 : « Certaines choses existant dans la nature [...] m'ont paru jadis vaines, sans ordre, *absurdes* » < *quaedam naturae [...] mihi antea vana, inordinata, absurda videbantur* >.

Un monde absurde serait un monde « sans ordre », c'est-à-dire un monde dans lequel les combinaisons chimériques deviendraient possibles. Une telle possibilité n'a jamais cessé de préoccuper Spinoza. Ce sentiment de l'absurdité du monde se manifeste chez Spinoza par le recours fréquent à des exemples cocasses par leur côté monstrueux ou surréaliste :

56. L'absurde chez Spinoza : *TRE* (= *Traité de la Réforme de l'Entendement*) § 34/54 : « éléphant passant par le chas d'une aiguille » ; § 38/59 : « mouche infinie », « âme carrée » ; § 40/68 : « cadavres qui raisonnent, marchent, parlent » ; *Éthique 1*, prop 8, scolie 2 : « hommes naissant de pierres », « arbres parlants » ; *Traité Politique 4/4* : « table » qui « mange de l'herbe » ; *Lettre 23* à Guillaume de Blyenbergh : « je l'affirme alors : si quelque homme voit qu'il peut vivre plus commodément suspendu au gibet qu'assis à sa table, il agirait en insensé en ne se pendant pas ».

Une philosophie de l'immanence est nécessairement une philosophie de l'absurde (nouvelle raison, sans doute, pour laquelle la philosophie de Spinoza continue à parler aux hommes des temps contemporains). Le spinozisme décrit ainsi une Nature à la fois intégralement pourvue de raison et dépourvue de sens. Il n'existe aucun point dans ou hors de la Nature, vers lequel elle pourrait se diriger, ou sur lequel elle pourrait se guider, aucune boussole cosmique ou métaphysique.

Conclusion. Les catégories sont imaginaires, mais elles sont nécessaires

Vers la fin de son dernier livre, Deleuze s'écrie, de façon à mes yeux tout à fait significative :

57. Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Paris : Minuit, 1991), p. 189 : « Nous demandons seulement un peu d'ordre pour nous protéger du chaos ».

Cette déclaration de Deleuze s'applique d'abord, bien entendu, à sa propre philosophie, et aux dangers de ce qu'il appelle « la promenade du schizopène », c'est-à-dire l'exposition sans protection, sans « codages » (comme il l'expliquait dans *L'Anti-Œdipe*) aux « flux » de toute nature qui sont les divers noms du « réel » ou de la « réalité » : forces, élans, désirs, énergies, illustrés par « l'effort pour persévérer dans l'être » de Spinoza, par le « dionysiaque » de Nietzsche, ou par « l'élan vital » de Bergson. Mais déjà Platon avait décrit (dans « l'Allégorie de la caverne » de *La République*, sans doute le texte le plus célèbre de toute l'histoire de la philosophie) une réalité

toute entière issue des flux de la lumière, réalité à la fois fascinante et présentant un danger mortel pour le pauvre prisonnier qui regardait le soleil sans filtre, sans protection, sans lunettes fumées, ou sans « ombrelle », comme dit souvent Deleuze.

Or ces protections, ces filtres, ces ombrelles que nous interposons entre nous et la réalité, pour ne pas mourir aveuglés et fous, sont une bonne image des systèmes philosophiques, ou plutôt des catégories qui nous permettent de percevoir quelque chose de la réalité, mais indirectement, de façon détournée, atténuée, obscurcie. Les catégories ne sont donc jamais conformes à la « réalité », puisque justement elles ont pour fonction de nous protéger de la « réalité », c'est-à-dire de la puissance infinie des flux, c'est-à-dire encore du « chaos », pour reprendre le terme de Deleuze. Il y a donc une profonde vérité à dire, comme le fait Spinoza dans l'Appendice de la première partie de *l'Éthique*, que l'ordre du monde, ou de la nature, est « imaginaire ». Car la « réalité », justement, est sans ordre, si bien qu'il n'y a pas d'ordre « réel » de la nature ou du monde. L'ordre imaginaire de la nature, ou des catégories ou des systèmes que nous construisons pour approcher la nature (ou la réalité) tout en nous en protégeant, est ainsi le seul dans lequel nous pouvons vivre et penser.

Spinoza nous invite donc, au détour d'une phrase particulièrement frappante, mais également par sa perception globale de la dimension inquiétante de la puissance infinie de la nature, non seulement à accorder une grande valeur à l'imaginaire et à l'imagination, mais aussi à nous méfier et à nous détourner d'une quête ou d'une position « réalistes » en matière de connaissance tout comme en matière de politique. Un grand nombre des conflits théoriques, moraux et politiques contemporains peuvent être éclairés, me semble-t-il, par la distinction spinoziste entre un « ordre réel » et un « ordre imaginaire » de la nature. Des conflits « identitaires » très aigus traversent nos sociétés, en matière de « races », de « sexes », ou de « minorités ». On voit les gens se déchirer sur la question de savoir « ce qu'est une femme », si « une femme trans est une femme », s'il faut ou non maintenir la « discrimination positive » dans la société, qui fait partie ou non des « minorités » opprimées, qui est « noir » et ce que cela signifie (doit-on appeler « noir » un « métis » ?). Les conflits sont si aigus que certains des mots servant à les évoquer sont devenus tabous (imprononçables) autant que le nom de Dieu a pu l'être et l'est encore dans certaines religions. Mon diagnostic serait que ces conflits viennent du fait que l'humanité dans son ensemble est entrée dans la voie de la philosophie (ce qui est une bonne chose) et qu'elle a découvert les questions « d'essence » (ce qui est aussi une bonne chose) : « qu'est-ce que X ? ». De ce fait, l'humanité est entrée dans une période « réaliste » en matière de philosophie : elle cherche ce qu'est, « en réalité », une femme, un noir, un

trans, un juif, etc. Mais elle n'a pas encore fait le pas suivant, que Spinoza et d'autres philosophes peuvent l'aider à accomplir : voir que les catégories (« femme », « noir », « trans », « juif », etc.) sont sans doute nécessaires, mais toujours imaginaires, toujours à revoir et à réélaborer, et surtout que, par définition, elle ne nous donnent jamais accès à la « réalité », puisque leur fonction est de nous protéger de la fluidité de la réalité en y installant un peu « d'ordre », pour reprendre encore un terme de Deleuze dans la citation qui nous guide ici – mais un ordre forcément imaginaire. La recherche d'un ordre « réel » de la nature peut nous rendre fous, et engendre certainement de la violence entre les hommes. La construction et l'acceptation d'un ordre « imaginaire » de la nature, au contraire, apporte la stabilité intellectuelle et la paix entre les hommes, également nécessaires à notre équilibre et même à notre survie. Spinoza nous aide ainsi à comprendre que les progrès dans la théorie et dans la pratique ne vont pas de l'imaginaire au réel, comme on croit trop souvent, mais du réel à l'imaginaire.

Je vous remercie pour votre attention.

Conférence 3. La politique par-delà morale et religion.

Introduction

Spinoza a rédigé (en latin) deux traités sur la politique : le *Traité théologico-politique*, publié sans nom d'auteur et sous une fausse indication de lieu (Hambourg) en 1670, et le *Traité politique*, publié dans ses *Opera posthuma* en 1677. Les deux ouvrages ont eu des destinées très différentes. Le *Traité théologico-politique*, rapidement attribué à Spinoza, fut l'objet d'un scandale durable, fut interdit dans les Provinces-Unies dès 1674, et a été considéré jusqu'à aujourd'hui comme le fer de lance des « Lumières Radicales » (pour reprendre le titre de l'ouvrage de Nicolas Israel déjà évoqué dans la note 2 *supra*). Ses adversaires comme ses admirateurs s'accordaient sur le fait que l'ouvrage proposait une critique explosive des religions juive et chrétienne, pour mieux défendre une liberté de penser dans laquelle l'époque moderne et contemporaine a su reconnaître un idéal précieux et enthousiasmant. Le *Traité théologico-politique* est un livre flamboyant, au souffle puissant et entraînant. Le lecteur d'aujourd'hui se sent chez lui dès la lecture du sous-titre :

58. SPINOZA, titre et sous-titre du *TTP* : « *Traité Théologico-Politique, Contenant plusieurs dissertations qui montrent que la liberté de philosopher non seulement peut être accordée sans dommage pour la piété et la paix de la République, mais aussi qu'on ne peut l'ôter sans ôter en même temps la paix de la République et la piété* »

Cette sensation ne fait que se confirmer tout au long de l'ouvrage, jusqu'à l'évocation, dans les dernières pages du chapitre 20 et dernier, de l'homme prêt à mourir pour la liberté de penser, évocation frémissante et sublime à la fois, où bien des lecteurs ont trouvé confirmation voire vocation pour leurs propres combats ou leurs propres vies.

59. SPINOZA, *Traité Théologico-Politique*, chap. 20, p. 333-334 (traduction de Charles Appuhn, modifiée pour la dernière phrase) : « Quelle pire condition

concevoir pour l'État que celle où des hommes de vie droite, parce qu'ils ont des opinions dissidentes et ne savent pas dissimuler, sont envoyés en exil comme des malfaiteurs ? Quoi de plus pernicieux, je le répète, que de tenir pour ennemis et de conduire à la mort des hommes auxquels on n'a ni crime ni forfait à reprocher, simplement parce qu'ils ont quelque fierté de caractère, et de faire ainsi du lieu du supplice, épouvante du méchant, le théâtre éclatant où, pour la honte du souverain, se voient les plus beaux exemples d'endurance et de courage ? Qui sait en effet qu'il est, dans sa conduite, irréprochable, ne craint pas la mort comme un criminel et ne se sauve pas du supplice par des implorations ; car le remords d'aucune vilenie ne torture son âme ; il est honorable à ses yeux, non infamant, de mourir pour la bonne cause, glorieux de donner sa vie pour la liberté. Quel exemple de tels hommes peuvent-ils donner par une mort, dont la cause est ignorée des âmes oiseuses et sans force, haïe des séditeux, aimée des meilleurs ? Certes nul n'y apprendra rien qu'à les imiter, ou du moins à les révéler. »

La tonalité du *Traité politique* est toute différente. L'ouvrage fut rédigé après le lynchage épouvantable de Johan De Witt (« Grand Pensionnaire » des États de Hollande, équivalent à notre actuel président de l'Assemblée nationale) et de son frère Cornelis en 1672 à La Haye. Cette année 1672 est d'ailleurs considérée comme l'« année désastreuse » par les Hollandais, qui durent aller jusqu'à ouvrir leurs digues et noyer leur propre pays pour résister à l'offensive guerrière que menait alors contre eux et sur leur territoire une alliance franco-anglaise emmenée par Louis XIV et Charles II. L'ombre de ces tragédies passe sur le *Traité politique*. Le souffle quasi-révolutionnaire du *Traité théologico-politique* laisse place à des raisonnements méticuleux, voire minutieux, où Spinoza semble parfois se perdre dans des détails numériques d'organisation et de répartition des pouvoirs. L'ouvrage est inachevé, sans destinataire connu ni but général facile à déceler, malgré sa dimension évidemment conservatrice. Pourquoi et pour qui Spinoza a-t-il souhaité rédiger un deuxième traité politique ? La question demeure mystérieuse. Le *Traité politique* est resté longtemps dans l'ombre de son grand frère le *Traité théologico-politique*, qui attirait sur lui l'attention de tous. Il est l'objet aujourd'hui d'un regain d'intérêt, comme en témoignent les nombreuses traductions dont il est l'objet sur toute la surface du globe -dont la mienne, parue en 2005 aux Presses Universitaires de France, en face du texte latin, dans la grande édition de Spinoza dirigée par Pierre-François Moreau :

60. SPINOZA, *Traité Politique*, in *Œuvres V* (Édition publiée sous la direction de Pierre-François MOREAU) : *Tractatus Politicus / Traité Politique*, Texte établi par Omero PROIETTI, Traduction du latin, introduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles RAMOND, avec une Notice de Pierre-François MOREAU, et des Notes d'Alexandre MATHERON, Paris : Presses Universitaires de France (Collection « Épiméthée »), 2005, 391 p. (Voir [ici](#)). Autres traductions du *Traité Politique* en Français : Emile SAISSET (1842 ; révisée par Laurent BOVE en

2002), Jules-Gustave PRAT (1860), Charles APPUHN (1929), Madeleine FRANCES (1954), Sylvain ZAC (1968), Pierre-François MOREAU (1979), Bernard PAUTRAT (2013).

Regain d'intérêt pour le *Traité Politique*, donc, non seulement parce qu'il contient, sur les questions du « droit naturel », des développements très éclairants, non seulement parce qu'il propose une manière de testament philosophique de Spinoza (voir *supra* n. 50 le texte de *TP* ¼), et permet sur bien des points de mesurer plus exactement les directions suivies par sa pensée depuis ses premiers écrits, mais aussi et surtout parce qu'il s'achève (ou plutôt s'inachève) sur une note prophétique concernant la « démocratie », dont Spinoza déclare, dans les toutes dernières lignes de l'ouvrage, qu'elle est à ses yeux le « régime absolu » < *imperium absolutum* >, et que de ce fait elle constitue le fond et l'avenir de tout autre régime politique. Cet éloge de la démocratie, qui s'accorde en profondeur avec la vision spinoziste strictement quantitative du monde des « choses singulières » (puisque la démocratie, par le décompte des voix lors des élections, participe du « règne de la quantité » qui caractérise le monde moderne en général), est sans équivalent au xvii^e siècle, et surprend le lecteur moderne par sa puissance visionnaire. La démocratie, comme Tocqueville le prophétiserait à son tour au début du xix^e siècle, allait en effet s'étendre toujours plus, jusqu'à devenir le régime politique ultime, désiré par tous les hommes.

Le Traité théologico-politique

Sens général de l'ouvrage

Le *Traité théologico-politique* est un ouvrage long et dense, qui traite de nombreux sujets (les prophéties, les miracles, l'interprétation de l'Écriture, l'histoire du peuple hébreu, la « vraie règle de vie », la « liberté de philosopher »...), si bien qu'il n'est pas facile d'en prendre une vue générale, ni d'en voir l'unité. Le titre et le sous-titre de l'ouvrage offrent le fil conducteur. Il s'agit donc, de la part de Spinoza, de défendre d'abord « la paix de la république », c'est-à-dire faire obstacle aux troubles, aux révoltes, aux guerres intestines, aux désordres, aux séditions, en un mot à toutes les formes de division d'une république contre elle-même (il faut entendre ici « république » au sens le plus neutre et le plus général de « chose publique », sans qu'il soit question d'une forme de régime en particulier). Pour Spinoza, la cause la plus commune et la plus dangereuse de division de la république est le pouvoir des « prêtres », au sens large du terme, qui intriguent toujours pour prendre le pouvoir aux « politiques », en agissant sur les croyances et les comportements

populaires, et donc en suscitant des résistances, des révoltes, des séditions, bref en agitant les foules contre les responsables politiques.

Le sens général du *Traité théologico-politique* peut alors apparaître clairement. Il s'agit, de la part de Spinoza, de réduire le plus possible le pouvoir des « prêtres » dans la république, en montrant que leurs revendications d'exercer un magistère sur les croyances populaires sont illégitimes. Il s'agit, en un mot, de ramener les « prêtres » à l'obéissance envers les « politiques ». De ce fait, le titre de l'ouvrage, avec le trait d'union entre « théologique » et « politique », est un peu trompeur : il ne s'agit pas du tout, de la part de Spinoza, d'établir une forme d'égalité ou de coopération entre le « théologique » et le « politique », mais tout au contraire, de diminuer autant que possible la place du « théologique » par rapport au « politique », et au fond de séparer le théologique du politique (un peu comme on a séparé en France en 1905 l'Église de l'État), de manière à empêcher que renaissent les divisions internes de la république. Il faudrait donc mettre un « trait de désunion » entre « théologique » et « politique », si un tel trait existait, pour bien comprendre le projet de l'ouvrage de Spinoza.

Les croyances n'ont aucune importance ; seuls comptent les comportements

Pour diminuer le rôle des « prêtres » dans la république, Spinoza va montrer que leur pouvoir est usurpé ou illégitime, car ils s'appuient sur une lecture erronée des Écritures : une lecture à laquelle ils ont tout intérêt, puisqu'elle légitime leur existence, leur rôle, et leur pouvoir, mais qui n'en est pas moins fautive. Spinoza va donc montrer, par une lecture particulièrement attentive et approfondie des Écritures, qu'elles ne légitiment pas du tout le pouvoir que les prêtres se sont arrogé. Il va retourner les Écritures contre les prêtres et les théologiens, les prenant à revers. On peut alors comprendre la fureur que le *Traité théologico-politique* a suscitée immédiatement, et durablement, dans toutes les institutions religieuses européennes.

Les prêtres et théologiens règnent sur les « croyances ». Il est donc essentiel à leur pouvoir que les textes sacrés enseignent quelque chose de théorique sur Dieu (par exemple, sur sa nature), ou sur tout autre sujet : en un mot, que l'affaire principale des textes sacrés soit les « croyances ». D'un seul coup alors l'État se divise et se fragilise. Si en effet ce que l'on croit, ou ce à quoi l'on croit, importe à la chose publique, les spécialistes des textes sacrés et donc des croyances auront une grande influence ; certaines opinions ou croyances, seront autorisées, voire sanctifiées, tandis que d'autres seront interdites, voire maudites ; la liberté d'opinion étant alors ruinée, on verra apparaître des menteurs, des tartuffes, des hypocrites, des dissimulateurs, mais aussi nécessairement des résistances acharnées à une telle oppression, et donc des

discordes, des querelles sans fin, des séditions, la division et finalement la ruine de l'État.

Contre cela, Spinoza va montrer dans le *Traité théologico-politique* que, contrairement aux prétentions des théologiens, les Écritures et les textes sacrés n'enseignent rien de particulier en matière de foi, d'opinions et de croyances, mais délivrent seulement un enseignement pratique, qui enjoint de vivre selon la « vraie règle de vie ». Le message principal et fondamental des Écritures, concernerait ainsi non pas les « croyances », mais les « comportements ». Tel est le résultat auquel aboutit la réinterprétation complète de l'Ancien et du Nouveau Testaments par Spinoza. De façon tout à fait inattendue, les Écritures déclarent elles-mêmes, pourvu qu'on les lise de façon scientifique et désintéressée, que les croyances n'ont aucune importance, et que seuls comptent les comportements. Et, si c'est le cas, il devient impossible de mettre en concurrence des « prêtres » ou des « théologiens » qui seraient en charge des « croyances », avec des « politiques » qui seraient en charge les « comportements ». L'Écriture elle-même nous indiquerait la suprématie du « politique » sur le « théologique ».

L'interprétation de l'Écriture « par elle-même »

Dans le chapitre 7 du *Traité théologico-politique*, Spinoza propose une nouvelle méthode pour « interpréter » l'Écriture, ou les Écritures, c'est-à-dire l'Ancien Testament et le Nouveau. Sa question est la suivante : peut-on dégager un message clair et unique de cet ensemble de textes très disparates par leurs auteurs, leurs langues et périodes de rédactions, leurs tonalités, leurs genres littéraires ? Spinoza veut éviter deux écueils symétriques. Le premier consiste à penser que, pour interpréter des textes sacrés, dus aux Prophètes ou aux Apôtres, il faudrait être soi-même prophète ou apôtre, c'est-à-dire disposer d'une « lumière surnaturelle », ou d'une sorte d'inspiration divine. Mais une telle exigence serait absurde : car celui qui disposerait d'une lumière surnaturelle n'aurait nul besoin d'interpréter les textes, qui lui parleraient directement. Or les Écritures s'adressent à tous, éclairés ou non, et doivent donc pouvoir être comprises sans lumière surnaturelle, mais au moyen de la simple « lumière naturelle », c'est-à-dire au moyen de la simple raison. Le deuxième écueil, symétrique du premier, consiste (comme chez Maïmonide) à soumettre la lumière surnaturelle (les Écritures) à la lumière naturelle (c'est-à-dire à la raison). Ce type d'interprétation consiste au fond, estime Spinoza, à considérer l'Écriture comme une philosophie. Or, de cette façon, on est amené à torturer l'Écriture, dont les énoncés n'ont jamais la cohérence d'un système philosophique, si bien qu'on en perd le véritable sens, dans le détail comme dans l'ensemble.

La méthode d'interprétation de l'Écriture proposée par Spinoza évite ces deux écueils en s'en tenant à une conception instrumentale de la « raison », simple moyen de production d'inférences correctes (et non pas système philosophique). En ce sens précis, l'interprétation de l'Écriture sera donc rationnelle (et on évite le premier écueil). Mais (pour éviter le second) cette rationalité instrumentale s'appliquera à un objet extérieur à elle-même (l'Écriture), auquel elle restera soumise, exactement comme dans l'étude de la nature (*TTP*, chap. 7, p. 138-139). « Le contenu de l'Écriture », par conséquent, devra se tirer « de l'Écriture seule » (p. 139). L'Écriture sera soumise à un examen critique et rationnel, conduisant à la pondération de ses énoncés. Si un énoncé est particulièrement clair et explicite, si de plus il revient souvent, s'il n'y a aucune incertitude sur sa traduction, on pourra le considérer comme une partie du message essentiel de l'Écriture, même s'il ne s'accorde pas avec la raison. Si en revanche certains énoncés se contredisent, ou se révèlent impossibles à apprécier exactement, soit parce que nous ne comprenons plus la langue dans laquelle ils ont été écrits, soit parce qu'ils autorisent des traductions divergentes, on considérera qu'ils n'expriment pas autant que les premiers le message essentiel de l'Écriture.

La mise en œuvre de cette nouvelle méthode d'interprétation, dans la partie centrale du *Traité théologico-politique*, permet à Spinoza de dégager le message fondamental, unique, et simple, de l'Écriture : *l'obéissance à la vraie règle de vie est la voie vers le salut* (*TTP*, chap. 13). Spinoza montre en effet, par l'étude attentive et scrupuleuse d'un nombre considérable de passages, que, autant les textes sacrés divergent, s'opposent ou sont confus en tout ce qui touche les enseignements théoriques (sur la nature ou l'action de Dieu), autant ils convergent et s'accordent parfaitement sur le salut par l'obéissance. Et quoi de plus logique, puisque l'Écriture s'adresse à chacun, et donc à tous ? Or « tous absolument peuvent obéir », tandis que bien peu peuvent comprendre : *TTP*, chap. 15, fin :

61. SPINOZA, *Traité Théologico-Politique*, chp. 15, dernières lignes : « L'Écriture a apporté aux hommes une très grande consolation. Car tous peuvent obéir et seule une partie comparativement très petite du genre humain atteint l'état de vertu sous la seule conduite de la raison. Si donc nous n'avions pas le témoignage de l'Écriture, nous douterions du salut de presque tous. »

La méthode spinozienne conduit ainsi à révéler le caractère essentiellement comportemental et extérieur de l'Écriture. De ce fait, la « foi », vertu intérieure, s'efface presque entièrement, dans les Écritures, devant la vertu d'extériorité par excellence qu'est la « charité ». Des trois « vertus théologiques », Spinoza ne conserve donc que la « charité », et rejette aussi bien la « foi » que l'« espérance ». L'Écriture montre donc que l'« obéissance » à la

vraie règle de vie est le critère (comportemental, en extériorité) de la valeur de la croyance, comme les « œuvres » sont le critère de la « foi » (*TTP*, chap. 13, fin) ; de nombreux passages, notamment dans le chp. 14, sont particulièrement explicites :

62. SPINOZA, *TTP*, chap. 14 : « Qui ne voit en effet que les deux Testaments ne sont rien d'autre qu'une leçon **d'obéissance** ? » (p. 240 -Traduction Appuhn) ; « L'Évangile n'enseigne rien que la foi simple : croire en Dieu et le révéler, ou, ce qui revient au même < *sive quod idem est* >, **obéir** à Dieu » ; la foi, dans l'Écriture, est « porteuse de salut, non par elle-même, mais en raison de **l'obéissance** » (p. 241) ; « la foi requiert moins des dogmes vrais que des dogmes pieux, c'est-à-dire capables de mouvoir l'âme à **l'obéissance** » (p. 243).

Le *Traité théologico-politique* établit une relation étroite entre la « règle de la vraie vie » et le « salut » ou béatitude. À la fin du chapitre 5, par exemple, Spinoza va jusqu'à considérer la lecture des Écritures comme inutile tant qu'on ne *corrige pas sa vie*, et salutaire seulement si on la corrige, si bien qu'à la limite un homme qui suivrait cette « vraie règle de vie » pourrait même se dispenser de la lecture des Écritures :

63. SPINOZA, *TTP*, chp. 5 : « Si donc quelqu'un lit l'Écriture sainte et a foi en tous ses récits, mais sans prêter attention à la doctrine que l'Écriture vise à enseigner par leur moyen et sans amender sa vie, ce sera pour lui tout comme s'il lisait, avec l'attention coutumière au vulgaire, le Coran, ou les pièces de théâtre des poètes, ou du moins les chroniques ordinaires. À l'inverse, nous l'avons dit, celui qui les ignore totalement < *qui eas plane ignorat* > et qui a néanmoins des opinions salutaires et une vraie règle de vie < *veramque vivendi rationem [habet]* >, celui-là connaît la vraie béatitude et l'esprit du Christ est véritablement en lui ». (Traduction Appuhn, p. 233).

Avoir « en soi » l'esprit du Christ, ce n'est donc pas développer une riche intériorité, mais tout au contraire, se conformer dans ses actions *extérieures* à une certaine règle, même si on ne la comprend pas.

Vérité de la religion, fausseté de la théologie

L'interprétation correcte des Écritures montre donc qu'elles ne constituent pas la base d'une « théologie » (ou système des opinions ou croyances correctes sur Dieu), contrairement à ce que prétendent les « prêtres » et théologiens, mais la base pour le salut de tous par le bon comportement (une « sotériologie » ou une « praxéologie », si l'on veut). Spinoza ne relève donc jamais pour elles-mêmes, ou pour détruire la religion, les erreurs factuelles, les confusions, les obscurités, voire les contradictions de l'Écriture. Tout au contraire il montre que, si les deux Testaments fourmillent d'obscurités et de contradictions d'un point de vue spéculatif ou théorique, en revanche l'Écriture ne contient aucune obscurité en ce qui concerne l'essentiel,

c'est-à-dire le salut par l'obéissance et par la vraie règle de vie. La leçon globale de l'Écriture est ainsi, paradoxalement, que les controverses théoriques en matière de religion n'ont aucune importance, et que seules comptent les questions pratiques, la règle de vie, la charité, l'obéissance et le salut.

Contrairement à une légende tenace, Spinoza ne peut donc pas être considéré comme « sceptique » en matière de religion, contrairement à ce que pense Popkin in

64. Richard Henry POPKIN, *The History of Scepticism, From Erasmus To Spinoza*, Berkeley / Los Angeles / London : University of California Press, 1979 [Traduction française : *Histoire du scepticisme, d'Érasme à Spinoza*, par Christine Hivet, Présentation de Catherine Larrère, Paris : PUF : 1995].

Il n'est pas même un critique « radical » de la religion, contrairement à ce que pense Israël dans son ouvrage sur *Les Lumières radicales* de 2005, auquel je me suis déjà plusieurs fois référé. Que l'ouvrage de Spinoza ait suscité de violentes réactions de la part des institutions religieuses, c'est un fait (il fallait même, au long du 18^{ème} siècle, produire une réfutation du *Traité théologico-politique* dans tout cursus de théologie dans les universités allemandes). Qu'il fût pour autant intrinsèquement anti-religieux n'en découle pas logiquement. Des groupes de pression ont eu intérêt à s'indigner hautement d'un ouvrage qui pouvait menacer leurs positions, à le dénigrer, à l'attaquer, à se déclarer outragés, etc. – mais cela ne prouve pas que leurs réactions étaient vraiment motivées par le fond théorique explicite de l'ouvrage, qui peut avoir été caricaturé.

Au fond, le geste de Spinoza dans le *Traité théologico-politique* est très proche de ce que sera celui de Feuerbach dans *L'Essence du christianisme* :

65. Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du Christianisme* [*Das Wesen des Christentums*], 1841.

Il s'agit dans les deux cas d'opposer la vérité de la religion à la fausseté de la théologie (et surtout des théologiens). Seuls les théologiens en effet ont intérêt à faire croire que critiquer la théologie c'est critiquer la religion. Mais, bien loin d'être une critique de la religion, le *Traité théologico-politique* montre en réalité que l'Écriture délivre un message irremplaçable, car inaccessible à la raison et à la philosophie. Spinoza s'avoue incapable de comprendre comment des « ignorants » peuvent être « sauvés », parce que c'est une thèse, en réalité, contraire à sa propre philosophie. Et cependant, non seulement il dégage cette thèse de l'Écriture au moyen de sa méthode d'interprétation, mais il en admet la vérité autant qu'il est en lui, c'est-à-dire avec une « certitude morale » (*TTP*, chap. 15, p. 255). Le *Traité théologico-politique* devrait donc être le bréviaire de tous les véritables hommes de religion.

Se libérer par l'obéissance ?

Le *Traité théologico-politique* ne rétablit pas les « croyances » par le biais d'une défense de la « liberté d'opinion » qu'on lui a souvent attribuée, mais qui n'est pas son propos ni son combat. La « liberté de philosopher » qui fait le sous-titre de l'ouvrage n'est pas la « liberté d'opinion » ou « liberté d'expression » ou liberté de croire n'importe quoi : voir

66. Mögens LAERKE, *Spinoza And The Freedom Of Philosophizing*, Oxford : Oxford University Press, 2021.

La « liberté de philosopher » est la liberté d'obéir à certaines règles (rigueur logique, cohérence des positions, maîtrise d'un certain nombre de connaissances), tout comme la liberté de faire des mathématiques ou de jouer aux échecs. La « liberté de philosopher » ne se distingue donc pas facilement d'une obéissance. Le titre du chapitre 19 du *Traité théologico-politique* rend manifeste cette superposition de l'obéissance et du consentement, dont Spinoza a souvent montré l'intuition profonde :

67. SPINOZA, *TTP*, chp. 19, titre : « On montre que le droit des affaires sacrées est entièrement entre les mains du Souverain et que le culte extérieur de la religion doit s'accorder avec la paix de la république, *si nous voulons obéir à Dieu droitement < si recte Deo obtemperare velimus >* ».

L'expression « Vouloir obéir » montre en effet la superposition paradoxale de la volonté (ou de la liberté) et de l'obéissance, double aspiration contradictoire qui cependant fait partie des attitudes humaines les plus courantes, si bien que Spinoza nous aide à comprendre qu'on ne peut pas simplement opposer « liberté » et « obéissance ».

Parvenir au « salut » ou à l'« émancipation » par l'obéissance semblera pour le moins paradoxal. Mais l'« homme droit » évoqué dans le dernier chapitre du *Traité théologico-politique*, celui qui est prêt à « donner sa vie pour la liberté » est tout sauf un « rebelle » ou un « séditionnaire », personnages toujours critiqués et rejetés par Spinoza. Il tient tête à la foule hystérisée par les prêtres, sans doute, mais obéit à son souverain et à la loi de la cité (comme Socrate dans le *Criton*). Il ne se trompe pas d'insoumission. Il y aurait peut-être là, chez Spinoza, quelque chose de l'attitude de Pascal (contemporain de Spinoza, mais que Spinoza n'a pas du tout connu). Les « ignorants » obéissent à la loi parce qu'ils la croient bonne ; les « demi-habiles » résistent à la loi lorsqu'ils la croient mauvaise ; les « savants » (ou les « sages ») obéissent à la loi bien qu'ils sachent (ou parce qu'ils savent) qu'elle n'est ni bonne ni mauvaise, mais seulement nécessaire. Ces trois figures ne désignent pas des individus distincts. Elles cohabitent et luttent en chacun de nous, selon les occasions et les moments. « L'ignorant » et le « semi-habile », en chacun de

nous, appartiennent encore au monde théologico-politique, parce qu'ils règlent leur obéissance à la loi sur leur appréciation de la loi comme « bonne » ou « mauvaise ». Seul l'habile (ou le « sage », pour reprendre le terme spinoziste), qui obéit à la loi sans la soumettre à un travail de justification extérieure, théologique ou morale, parvient de temps à autre à la libération engendrée par la séparation du théologique et du politique. Mais l'ignorant qui obéit à la loi parce qu'il la croit bonne est peut-être plus proche de la sagesse et du salut, selon Spinoza comme selon Pascal, que le semi-habile, même s'il se trompe sur les raisons d'obéir. De façon très frappante, la seule occurrence du terme « désobéissance » < *inobedientia* > dans l'*Éthique* (E4 prop37 scolie2) est pour Spinoza l'occasion de rappeler que « le péché » « n'est rien d'autre que la désobéissance » :

68. SPINOZA, *Éthique*, Partie 4, proposition 37, scolie 2 : « Et donc le péché n'est rien d'autre que la désobéissance, qui pour cette raison est punie par le seul droit de la Cité, et au contraire l'obéissance est comptée au citoyen comme un mérite parce qu'on le juge par là même digne de jouir des commodités de la Cité. »

Dans la *Lettre 23* à Guillaume de Blyenbergh, Spinoza considérait déjà que l'assassinat par Néron de sa mère Agrippine était un « crime » principalement parce que Néron s'y était montré « désobéissant » < *inobediens* >. Nous avons du mal à comprendre une telle dévalorisation de la « désobéissance », sans doute parce que nos sociétés pratiquent assez paradoxalement le culte de l'insoumission (nos héros sont des rebelles ou des révolutionnaires : Jeanne d'Arc, de Gaulle, Rosa Parks, Mandela, Mao Tsé Toung...). Mais c'est incontestablement la position de Spinoza (voir *TP* 2/19 et 2/23).

Le Traité politique

Le *Traité théologico-politique* proposait une vision de la piété en extériorité : peu importaient les croyances (et donc les théologiens et les « prêtres » de toute nature, ces spécialistes auto-proclamés de la croyance), seuls importaient les comportements. L'obéissance à la vraie règle de vie, la charité (et non pas telle « foi », telle « croyance », ou telle « espérance » tout intérieures), devenaient les seules marques de la piété et la voie vers le salut pour tous. Le *Traité politique* prolonge ces conceptions, en construisant une politique quantitative, soumise à la loi immanente des comptes (et non pas guidée par des valeurs ou par des consciences morales prétendant également à la transcendance), culminant donc logiquement dans la démocratie, « régime absolu » < *imperium absolutum* > aux yeux de Spinoza. L'éthique comme la

politique sont ainsi chez Spinoza des sciences des comportements et non des intentions. En éthique comme en politique, le spinozisme rejette en effet la notion même de « légitimité », à laquelle nos régimes sont encore si souvent attachés :

69. SPINOZA, *Éthique*, Partie 3, Proposition 9, scolie : « Nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons bonne ; mais au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons ». Pour une critique spinoziste de la notion de « légitimité », voir Frédéric LORDON, « La légitimité n'existe pas. Éléments pour une théorie spinoziste des institutions », in *La Société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris : Seuil, « L'Ordre philosophique », 2013, chapitre 5, p. 123-168.

Le *Traité politique*, bien qu'inachevé, parachève donc la vision spinoziste entièrement immanente de la politique.

Présentation générale

Spinoza, assez étrangement, n'explique pas dans le *Traité politique* la raison pour laquelle il a estimé nécessaire de reprendre la question politique en un deuxième traité. Le *Traité politique* se réfère d'ailleurs explicitement au *Traité théologico-politique*, et à l'*Éthique*, comme à des ouvrages dont il serait la reprise (TP 2/1). On pourrait donc être tenté de ne voir dans ce dernier ouvrage que la juxtaposition d'un résumé (pour les cinq premiers chapitres) des thèses ontologiques, anthropologiques et politiques de Spinoza sur le « droit naturel », et (pour la suite de l'ouvrage) d'un traitement de la question politique selon ses catégories et ses modalités les plus traditionnelles (descriptions successives de la monarchie, de l'aristocratie et de la démocratie). Si bien que le lecteur se trouve devant le *Traité politique*, toutes proportions gardées, comme Spinoza lui-même, écrivant le *Traité politique*, devant *Le Prince* de Machiavel :

70. SPINOZA, *Traité politique*, chp. 5, §7 : « À quelle fin Machiavel a-t-il donc traité de politique ? ». (Voir Vittorio MORFINO, *Le Temps et l'occasion. La rencontre Spinoza-Machiavel*, Paris : Classiques Garnier, 2012.

La question que pose Spinoza au *Prince* pourrait être posée au *Traité politique* : à quelle fin, dans quel but, mais également à l'intention de quel lecteur Spinoza a-t-il donc rédigé ce texte ? Spinoza, à la différence de ce qu'il fait dans la préface, la conclusion, et de nombreux autres passages du *Traité théologico-politique*, ne s'explique jamais sur ses intentions, son projet, ou sur le public qu'il vise dans le *Traité politique* – silence si gênant que la tradition s'est établie, chez les éditeurs de Spinoza, de suppléer à l'absence de préface du

Traité politique par une lettre tirée de sa correspondance, bien qu'elle soit brève, elliptique, et de destinataire inconnu (lettre 84).

Dans le *Traité politique*, le chapitre 5 joue un rôle charnière entre les résumés doctrinaux des 4 premiers chapitres, et les exposés proprement politiques des chapitres 6 à 11. Spinoza y formule explicitement la question à laquelle il entend apporter une réponse :

71. SPINOZA, *Traité Politique* 5/1 et 5/2 : « Quel est le meilleur régime pour tout État ? ».

Spinoza ne se demande donc pas quel est le meilleur régime, absolument parlant, ce qui le conduirait à évaluer les mérites et les inconvénients respectifs des différents types d'État que sont la monarchie, l'aristocratie et la démocratie. Mais il se demande quelles sont les formes les meilleures que l'on puisse concevoir, de la monarchie, de l'aristocratie, et de la démocratie. Spinoza répond alors immédiatement (TP 5/2) :

72. SPINOZA, *Traité Politique* 5/2 : « Le meilleur régime pour tout État se connaît facilement à partir de la fin de la société civile, qui n'est à l'évidence rien d'autre que la paix et la sécurité de la vie. Et par suite l'État le meilleur est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, et dont les règles de droit sont observées sans violations ».

Le sens le plus général de l'ouvrage et sa forme particulière d'exposition pourraient alors se résumer de la sorte :

73. Schéma général du *Traité Politique* : « Si vous voulez construire des régimes stables, alors il faut les construire comme je le propose, parce que la nature humaine est ainsi faite que seules les règles que je propose permettent d'obtenir le résultat souhaité » (Voir TP 1/4, 1/7, 3/18, et 7/2).

Toute existence est alliance

Spinoza ne justifie pas le fait qu'à ses yeux la « fin de la société civile » soit « la paix et la sécurité de la vie », mais se contente de faire appel à l'« évidence ». Cette fin de la société civile n'est cependant pas évidente absolument parlant, puisque Spinoza lui-même, dans le *Traité théologico-politique*, faisait non pas de la « sécurité », mais de la « liberté » la fin de l'État (TTP, chap. 20, p. 329). Outre le contexte violent et tragique des années 1670 en Hollande, cette focalisation de Spinoza sur la « paix » et la « sécurité » dans le *Traité politique* peut être rattachée à la physicalisation de la politique déjà esquissée dans ses ouvrages précédents.

Spinoza avait expliqué dans une lettre à Jarig Jelles la différence entre Hobbes et lui quant à la politique :

74. SPINOZA, *Lettre 50* à Jarig Jelles : « La différence entre Hobbes et moi quant à la politique consiste en ce que je maintiens toujours intact le droit naturel et que

je n'accorde dans une cité quelconque plus de droit au souverain sur les sujets qu'à la mesure de la supériorité de sa puissance sur eux, comme c'est toujours le cas dans l'état de nature ».

Pour Spinoza en effet toutes les choses singulières, dont les États font partie, se constituent de la même façon. Mais les choses singulières physiques (une montagne, un arbre, un animal) se constituent sans qu'aucun « contrat » ne soit passé entre des membres contractants. Un « contrat social » ne se justifie donc pas plus qu'un « contrat physique », ce qui explique que le contrat social, encore présent dans le *Traité théologico-politique*, disparaisse du *Traité politique* qui marque le dernier degré d'évolution de la pensée de Spinoza. Toute chose singulière suppose ainsi non pas un « contrat », mais une « convenance » entre ses parties, faute de laquelle elle se dissocie et se voit détruite. C'est la raison pour laquelle j'ai proposé la formule « toute existence est alliance » pour résumer la position générale de Spinoza, même si on ne trouve pas cette formule chez lui. On appellera cette convenance ou alliance « contrat » ou « pacte » dans le registre politique, « composition » dans le registre physique, « équilibre » ou « consentement » dans le registre affectif, « non-contradiction » dans le registre logique, « alliance » enfin dans le registre religieux. Cette équivalence entre les lois de la politique et les lois de la physique ou de la logique apparaît clairement en *Traité politique* 4/4 :

75. SPINOZA, *Traité Politique* 4/4 : « Il est en effet tout aussi impossible, pour celui ou pour ceux qui détiennent la souveraineté, de courir les rues ivres, ou nus avec des prostituées, de se comporter en histrions, de violer ou de mépriser ouvertement les lois instituées par eux-mêmes, et avec cela de conserver leur majesté, qu'il est impossible d'être et de ne pas être en même temps ».

Nous devons donc éviter de prendre pour des interdits moraux des impossibilités physiques ou logiques.

L'homme n'étant plus dans la nature « comme un empire dans un empire », la loi universelle de la persévérance dans l'être s'étend de façon parfaitement homogène des choses aux hommes et aux citoyens. Cela, que Spinoza établit dans les quatre premiers chapitres du *Traité politique*, explique qu'à ses yeux il soit « évident » que la fin de la cité soit la « paix » et la « sécurité de la vie ». Ayant en effet aboli toute discontinuité entre l'ordre de la physique et celui de la politique, Spinoza ne fait plus de différence entre l'essence ou définition d'une chose (qui ne peut envelopper de contradiction), l'existence d'une chose singulière (qui suppose la permanence d'une composition de choses singulières plus petites, sans contradictions entre elles), ou la « paix » d'une cité, qui n'est qu'une autre façon de désigner l'existence ou l'essence de la cité (c'est-à-dire, d'un point de vue logique, sa non-contradiction

interne, et d'un point de vue physique, la positivité des compositions qu'elle enveloppe).

Des régimes durables

Spinoza a qualifié la démocratie de « régime absolu » (TP 11/1), sans doute parce qu'il y voyait un régime supérieur aux autres pour ce qui est de la réalisation de la « fin de la société civile », à savoir la « paix » et la « sécurité ». La loi du nombre donne en effet aux régimes démocratiques une stabilité interne sans égale, par la minimisation du nombre des conflits qu'ils laissent à la violence. Une démocratie est une machine à fabriquer de la paix par le moyen de l'estimation quantifiée des suffrages. Cette paix intérieure sans cesse renouvelée, sans cesse régénérée, explique à son tour la supériorité de puissance des régimes démocratiques par rapport aux autres régimes. Les tyrannies les plus féroces (par exemple les Turcs) ne font pas les régimes les plus puissants (TP 6/4). Le citoyen d'une démocratie ne se comporte pas « plus rationnellement » que celui d'une aristocratie ou d'une théocratie, mais bénéficie d'une paix plus durable.

Le projet de Spinoza est ainsi, dans le *Traité politique*, de proposer une réforme ou un modèle de monarchie, d'aristocratie et de démocratie qui permette à chacun de ces régimes de « durer » autant qu'il est possible. Spinoza déclare par exemple, à propos du régime aristocratique :

76. SPINOZA, *Traité Politique* 8/1 : « Jusqu'ici nous avons traité de l'État monarchique. Nous allons dire maintenant de quelle manière on doit instituer l'État aristocratique pour qu'il puisse *durer* ».

Le but de Spinoza n'est donc pas de construire une histoire, encore moins une dialectique, des régimes politiques. Son geste est conservateur. Il consiste à essayer de construire une monarchie, une aristocratie et une démocratie qui seraient stables en leur genre. C'est ce que montre le chapitre 10, qui joue dans l'ouvrage le rôle de contre-épreuve, ou de test, après les longs développements des chapitres 8 et 9 sur l'aristocratie. Spinoza, revenant sur sa propre reconstruction de l'aristocratie, s'y demande en effet si elle est équilibrée, pérenne (c'est-à-dire si elle correspond bien à la fin générale et primordiale de stabilité qu'il souhaite pour tout régime) ou s'il y subsiste quelque défaut qui pourrait entraîner la « dissolution » ou la « transformation » du régime aristocratique tel qu'il vient de le décrire (TP 10/1). À cet effet, il s'adresse à lui-même les « objections » qui lui semblent les plus fortes. Puis, convaincu que le régime aristocratique tel qu'il l'a bâti permettrait de répondre victorieusement à de telles « objections », il conclut son chapitre et l'examen de l'aristocratie sur une impressionnante note de triomphe (TP 10/10) :

77. SPINOZA, *Traité Politique* 10/10 : « Je peux donc affirmer de façon absolue que l'État où la souveraineté est détenue par une seule ville, et surtout celui où elle est détenue par plusieurs, est éternel < *aeternum esse* >, c'est-à-dire ne peut être détruit ou transformé par aucune cause interne ».

Par contrecoup, le but poursuivi par Spinoza dans les chapitres 6 et suivants du *Traité politique* apparaît clairement : il s'agissait bien, quel que soit le régime considéré (monarchie, aristocratie, démocratie), de le reconstruire de façon à le mettre à l'abri de toute modification significative, de toute transformation, de toute corruption, de toute dissolution – de là ce recours inattendu au terme « éternel » pour caractériser un régime politique bien construit.

Le nombre fait puissance et droit

Spinoza n'a pas pratiqué de métier lié au droit : il n'a été ni juriste (comme l'était Grotius), ni avocat (comme l'était Leibniz), ni professeur de droit (comme l'était Pufendorf), ni même conseiller ou précepteur d'un Prince (comme l'était Hobbes). Toute sa philosophie politique repose néanmoins sur une doctrine originale du « droit naturel ».

78. GROTIUS : juriste ; LEIBNIZ : avocat ; PUFENDORF : Professeur de droit ; HOBBS : conseiller et précepteur d'un Prince.

Comme la loi universelle de la nature est la hiérarchie des puissances, le droit naturel se voit lui-même défini par la puissance :

79. SPINOZA, *Traité Politique* 2/4 et 2/8 : « Par droit de nature, j'entends les lois ou règles mêmes de la nature, suivant lesquelles toutes choses arrivent, autrement dit la puissance même de la nature ; et c'est pourquoi le droit naturel de la nature tout entière, et par conséquent celui de chaque individu, s'étend aussi loin que s'étend sa puissance. Par conséquent, tout ce que fait tout homme selon les lois de sa nature, il le fait par un droit souverain de nature, et il a sur la nature autant de droit qu'il vaut par la puissance ».

Cette idée selon laquelle chacun a par nature exactement autant de droit qu'il a de puissance, est le cœur de la doctrine spinoziste du droit. À première vue, Spinoza semble donc cautionner un « droit du plus fort » déplaisant et par ailleurs illogique : car, comme le montrera Rousseau, si le droit découle de la force, pourquoi continuer à parler de droit ?

À cela, Spinoza fait deux réponses. D'abord un droit sans puissance pour le garantir serait illusoire ou imaginaire (*TP* 2/15). De ce fait, bien qu'il n'accorde rien d'autre que le droit naturel, Spinoza soutient paradoxalement que ce droit naturel serait nul dans l'état de nature (c'est-à-dire tant que les hommes n'auraient pas formé société), si bien que, paradoxalement encore, le droit naturel ne pourra se développer que dans la société civile, où chacun

pourra profiter de la puissance commune. D'autre part, pour Spinoza, s'il n'y a pas de droit sans puissance, il n'y a pas non plus de puissance sans droit. Pour lui en effet, les passions, ou les « affects », se contrarient toujours, et s'affaiblissent mutuellement. Lorsqu'un régime est fondé sur la peur, la terreur, l'obéissance forcée, il est donc en réalité fragile. Inversement, lorsqu'un régime est l'objet d'une adhésion, d'un consentement, il est solide et peut durer. Or, par définition, la démocratie est l'objet d'un tel consentement, d'une telle alliance entre les citoyens et leur Cité, puisque le vote périodique de tous ne cesse de la régénérer. L'état de droit est en paix, ne lutte pas contre lui-même, et peut affirmer pleinement sa puissance. Là où Platon voyait dans la démocratie un régime d'opinion, penchant naturellement vers la tyrannie, Spinoza y voit un régime de raison (non pas parce que les individus y raisonneraient mieux que dans d'autres régimes, mais parce que, à la différence de ce qui se passe dans les autres régimes, ils y pratiquent le vote et le compte, c'est-à-dire la résolution arithmétique des problèmes), que sa grande puissance protège justement du glissement vers la tyrannie. La déclaration de *Traité politique* 7/18, selon laquelle

80. SPINOZA, *Traité Politique* 7/18 : « On doit estimer la puissance d'un État, et conséquemment son droit, d'après le **nombre** des citoyens < *Nam imperii potentia et consequenter jus ex civium numero aestimanda est* >. »

offre une synthèse frappante de cette doctrine originale d'un droit naturel associé, dans et par la démocratie, à une doctrine strictement quantitative de la puissance et du nombre.

Conclusion

Spinoza toujours immoral ?

Auteur d'une *Éthique*, Spinoza a cependant toujours été considéré comme « immoral » par bon nombre de ses lecteurs. On peut sans doute balayer de telles réactions en les imputant à la bigoterie ou au sectarisme des hommes de religion, depuis le *Herem* (ou excommunication) qui le chassa en 1656 de la communauté juive d'Amsterdam, jusqu'aux réactions furieuses des théologiens contre le *Traité théologico-politique*. Mais bien des traits du spinozisme rebutent encore les lecteurs les mieux disposés d'aujourd'hui. Nous aimons dans Spinoza, sans doute, la défense de la liberté de philosopher, la résistance à l'oppression comme à l'idéologie, la valorisation sans exemple de la démocratie comme « régime absolu ». Mais nous sommes heurtés par la brutalité de certains de ses propos (notamment son évocation, dans la lettre 17 à Pierre Balling, de son cauchemar d'un « brésilien noir et crasseux »), par son

insensibilité à l'égard des souffrances des faibles (animaux, enfants, infirmes, malades, fous), par le fait qu'il exclut de la fête démocratique les « étrangers », mais également les « serviteurs », les « enfants », les « pupilles », et tous ceux qui ne « vivent » pas « de façon honorable » (TP 11/3), par les barrières qu'il semble élever entre certains groupes humains (les « sages » et les « ignorants », les « philosophes » et les « ivrognes »), et enfin par le fait que la toute dernière page qu'il ait rédigée (TP 11/4) reprenne à l'égard des femmes ce qui nous apparaît comme des préjugés parmi les plus conventionnels et les plus désagréables. De telles déclarations choquent à tel point certaines mentalités contemporaines que si Spinoza revenait parmi nous, il serait probablement victime d'un nouvel *Herem* : ses « discours de haine » seraient sans doute « cancelés » – tant il est plus difficile qu'on ne le croit de se délivrer du goût pour la moralité, pour l'indignation vertueuse, et pour juger du bien et du mal... La parution d'une édition expurgée de Spinoza ne serait guère étonnante en nos temps « éveillés ».

Une démocratie sans valeurs

Selon Spinoza, et contrairement à l'opinion la plus largement répandue, la démocratie est le régime politique le plus proche de la nature. Dans la démocratie en effet (TTP, chap. 16, p. 268), nul ne transfère son droit naturel à un autre, mais à « la majorité de la société dont lui-même fait partie ». De ce fait, la démocratie maintient la « liberté » et l'« égalité » qui règnent à l'état de nature. En outre, la démocratie est le régime le plus immanent et le plus proche de la rationalité, puisque la puissance et le droit y sont directement indexés, nous l'avons vu, sur le « nombre » des citoyens. Finalement, la démocratie se présente chez Spinoza comme un régime sans valeurs (comme la nature elle-même dans son ensemble), ouvert à toutes les décisions pourvu qu'elles soient prises par une majorité.

Cette neutralité axiologique s'accorde avec plusieurs traits fondamentaux du spinozisme. La position globalement mécaniste de Spinoza débouche d'abord sur le refus de tout finalisme et de toute transcendance du sens, et donc sur le refus de considérer qu'il existerait des « valeurs » supérieures capables de nous guider. Spinoza jette ensuite un doute sceptique sur les valorisations ou dévalorisations attribuées par les hommes. Il déclare ainsi, dans la préface de la quatrième partie de l'*Éthique* :

81. SPINOZA, *Éthique*, Partie 4, Préface : « Le bien et le mal ne désignent rien de positif dans les choses, j'entends considérées en soi, et ils ne sont rien d'autre que des manières de penser, ou notions, que nous formons de ce que nous comparons les choses entre elles. »

Le *Traité politique*, enfin, souligne qu'il n'y a pas de juste et d'injuste (pas de morale) avant la loi (avant la politique) :

82. SPINOZA, *Traité Politique* 2/33 : « La justice et l'injustice ne peuvent être conçues en dehors d'un État ».

Finalement, il n'y a chez Spinoza pas plus de transcendance de la morale par rapport à la politique que de transcendance en général. De ce fait, et c'est la dimension machiavélienne de Spinoza, il n'y aurait guère de sens à juger une politique (quelle qu'elle fût) au tribunal de la morale, et il ne pourrait donc pas y avoir chez Spinoza, si déplaisant ou inquiétant cela nous apparaisse-t-il parfois, de « lois injustes », ou de « politiques immorales ».

Puisqu'il n'existe pas de finalités objectivement préférables, la politique bien entendue devra laisser aux peuples la possibilité de choisir et de modifier leurs finalités ou leurs valeurs selon leur gré. En cela il y aurait une dimension intrinsèquement révolutionnaire de la politique démocratique. Un régime ne peut jamais être fondé ou légitimé. Ce point, qui hante aujourd'hui la pensée de Jacques Rancière, avait été aperçu par Spinoza dans son refus de subordonner la politique à tout sens, à toute finalité ou à tout jeu de valeurs. Cette énergie imprévisible des peuples ou des « multitudes » explique sans doute le fait que Spinoza, malgré la dimension très conservatrice de sa politique, ait pu servir de ressource à de nombreux penseurs révolutionnaires. Le titre de l'ouvrage du regretté François Zourabichvili exprime avec une particulière justesse ce « conservatisme paradoxal » de Spinoza :

83. François ZOURABICHVILI, *Le Conservatisme Paradoxal de Spinoza. Enfance et Royauté*, Paris : Presses Universitaires de France (« Pratiques Théoriques »), 2003.

Justifications républicaines et préférences démocratiques

La démocratie très formaliste que propose Spinoza, cette pure loi du compte, a toujours suscité des inquiétudes et des critiques de la part des tenants d'un républicanisme dans lequel et par lequel la morale et le droit auraient pour fonction de limiter les errances des votes populaires. Depuis Platon, la démocratie n'a jamais été très appréciée en philosophie, ni même dans le cadre de régimes « républicains ». La pure immanence, en l'absence de référence à des « valeurs » préétablies et transcendantes, fait souvent craindre le pire de la part de « peuples » prêts à se transformer en « foules » ou en « multitudes » le plus souvent furieuses, dont Spinoza, longtemps après Platon, se méfiait pour les avoir vues à l'œuvre dans le lynchage des frères De Witt en 1672.

On peut donc comprendre la tentation presque irrésistible de contenir les « démocraties » dans des cadres « républicains » où prévalent des valeurs et

des lois constitutionnelles, formes de transcendance laïcisées. Mais la démocratie la plus procédurale et la plus immanente enveloppe en réalité une dimension éthique, à la manière des activités artistiques et scientifiques. La dimension procédurale ou formelle de la démocratie, c'est-à-dire la loi du compte à laquelle Spinoza s'est de plus en plus exclusivement attaché dans sa politique, suppose l'égalité numérique stricte des citoyens. Un « principe d'égalité » (c'est-à-dire une dimension « substantielle », un « contenu », une valeur) est donc enveloppé par la procédure même des additions démocratiques. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles la philosophie de Spinoza, rédigée *more geometrico*, « à la manière des géomètres », donc de la façon la plus « formelle » qui soit, s'intitule néanmoins « *Éthique* ».

S'il n'y a pas de valeurs ou de justifications objectives-transcendantes, il ne reste enfin aux peuples démocratiques que leurs pures préférences injustifiables – et c'est bien ce que symbolise l'isoloir où chacun, le jour des élections, se fait source de la loi sans que quiconque ait à connaître ou à juger des choix qu'il fait. Le petit rideau de l'isoloir est aussi majestueux et sacré que celui qui protégeait le Saint des Saints dans le temple de Salomon. Il est très frappant que Deleuze ait accordé tant d'importance à la fois à Spinoza et à Bartleby, sans faire lui-même le lien entre les deux. Bartleby est le personnage de la pure préférence : il rend fou tout son entourage en refusant de travailler, sans aucune explication ou justification, en répétant seulement « Je préférerais ne pas / *I would prefer not to* ». Dans son commentaire de la nouvelle de Melville, Deleuze (1993) a mis en lumière la puissance ravageuse (révolutionnaire ?) de cette pure préférence. Il restitue à Bartleby sa dimension christique, en le décrivant comme « un homme maigre et livide » qui « prononce une formule qui affole tout le monde », c'est-à-dire qui rend fou « le monde en son entier », allant jusqu'à parler de la formule de Bartleby comme de « la formule de sa gloire ». Le pur immanentisme spinoziste, son refus de toute forme de légitimation ou de justification, nous conduisent en effet vers la loi démocratique de la préférence, qui de façon surprenante accorde en profondeur la loi sévère du compte et la loi de la grâce ou de l'amour. Si l'ordre de la nature le permet, je compte approfondir dans les années qui viennent cette théorie de la « préférence », sous tous ses aspects scientifiques, moraux, psychologiques et politiques, et je suis heureux d'avoir pu vous montrer comment ces réflexions pouvaient s'appuyer sur la lecture de Spinoza que j'ai eu l'honneur et le plaisir de vous présenter.

Je vous remercie pour votre attention.

Table

Conférence 1. Contextes, Généalogies, Postérités	1
« Un éclat singulier »	1
Contextualisations et décontextualisations	6
Le contexte juif	7
Le contexte cartésien	9
Vue générale et originalité de l'Éthique.....	12
Une postérité spinoziste inattendue : Jacques Derrida.....	15
 Conférence 2. L'ordre du monde est-il réel ou imaginaire ? – Puissance et Raison.	 19
Position du problème.....	19
Les lumières de la science et de la raison.....	22
L'effort pour persévérer dans l'être.....	26
Le côté sombre de la puissance	28
<i>L'axiome de destruction.</i>	<i>28</i>
<i>Une nature hostile.....</i>	<i>29</i>
« Nul ne sait ce que peut un corps »	30
<i>L'absurde.....</i>	<i>32</i>
Conclusion. Les catégories sont imaginaires, mais elles sont nécessaires	33
 Conférence 3. La politique par-delà morale et religion.....	 36
Introduction	36
Le Traité théologico-politique	38
<i>Sens général de l'ouvrage</i>	<i>38</i>
<i>Les croyances n'ont aucune importance ; seuls comptent les comportements</i>	<i>39</i>
<i>L'interprétation de l'Écriture « par elle-même ».....</i>	<i>40</i>
<i>Vérité de la religion, fausseté de la théologie.....</i>	<i>42</i>
<i>Se libérer par l'obéissance ?.....</i>	<i>44</i>
Le Traité politique.....	45
<i>Présentation générale</i>	<i>46</i>
<i>Toute existence est alliance</i>	<i>47</i>
<i>Des régimes durables.....</i>	<i>49</i>

<i>Le nombre fait puissance et droit.....</i>	<i>50</i>
Conclusion	51
<i>Spinoza toujours immoral ?.....</i>	<i>51</i>
<i>Une démocratie sans valeurs</i>	<i>52</i>
<i>Justifications républicaines et préférences démocratiques.....</i>	<i>53</i>
Table	55